



# علوم اللغة العربية

Journal of Arabic Language Sciences

ألفاظ المياه في القرآن الكريم: دراسة دلالية معجمية

الاتصال الصوتي بين العربية المعيار والدواجر المغربية

المجاز المرسل - مقارنة إدراكية

بلاغة الحجاج في المقامات

البرية في الشعر الجاهلي من منظور الإيكوسيميائيات  
(السيميائيات البيئية) شعر الصعاليك أنموذجاً

السنة الثانية - العدد الرابع  
شوال ١٤٤٦ هـ - إبريل ٢٠٢٥ م  
Vol. 2, No. 4, Apr, 2025

مجمع الملك سلمان  
العالمي للغة العربية  
King Salman Global Academy for Arabic Language



# علوم اللغة العربية

Journal of Arabic Language Sciences

[www.ksaa.gov.sa](http://www.ksaa.gov.sa)

مجلة علمية مُحكمة تصدر عن مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية





## المشرف العام على المجلة

أ.د. عبدالله بن صالح الوشمي

## إدارة التحرير

أ.د. علي بن إبراهيم السعود

رئيس التحرير

د. علي بن عوض الجميلي

مدير التحرير

أ. أحمد بن عبدالعزيز العظامي

أمين المجلة

## هيئة التحرير

أ.د. صالح بن زياد الغامدي

أ.د. عمر بن عبدالعزيز السيف

أ.د. كوثر بنت محمد القاضي

أ.د. محمد بن سعيد الغامدي

## الهيئة الاستشارية

أ.د. إبراهيم بن منصور التركي

أ.د. أحمد يوسف علي

أ.د. بسمه الحاج رحومة

أ.د. سعاد بنت عبدالعزيز المانع

أ.د. عبدالفتاح أحمد الحموز

أ.د. عبدالرزاق بن فراج الصاعدي

أ.د. عبدالله بن سليم الرشيد

أ.د. نوال بنت إبراهيم الحلوة



## ◆ صفة المجلة

مجلة علوم اللغة العربية هي مجلة علمية محكمة، تصدر عن مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية بدءاً من عام (١٤٤٥هـ / ٢٠٢٣)، وهي تعنى بالمخطوطات والدراسات المتخصصة في اللغة العربية، بفروعها الأساسية (النحو والصرف والمعجم والعروض وفقه اللغة والدراسات الأدبية والبلاغية).



## Journal information:

Journal of Arabic Language Sciences  
A peer-reviewed bi-annual journal issued by  
King Salman Global Academy for Arabic Language  
Riyadh- Saudi Arabia  
ISSN paper version: 1658-9459  
ISSN Electronic version: 1658-9467

## ◆ بيانات المجلة:

مجلة علوم اللغة العربية  
مجلة علمية محكمة تصدر عن  
مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية  
الرياض - المملكة العربية السعودية  
ردمدم النسخة الورقية: ١٦٥٨-٩٤٥٩  
ردمدم النسخة الإلكترونية: ١٦٥٨-٩٤٦٧

## ◆ قواعد النشر

- أن يكون البحث خاليًا من الأخطاء اللغوية والأسلوبية والإملائية والطباعية.
- أن يكون البحث في أحد مجالات علوم اللغة العربية.
- أن يعتمد الباحث الأسس العلمية في جميع خطواته.
- أن يوثق البحث وفقًا لأسلوب (APA) في المتن والمراجع، على النحو الآتي: [الرجائي، دلائل الإعجاز ٢٥٢/١] في أسفل كل صفحة .
- أن يضع ملخصًا للبحث مع بيانات الباحث كاملة باللغتين العربية والإنجليزية بما لا يتجاوز ١٥٠ كلمة.
- أن يضع الباحث كلمات مفتاحية ما بين ٣ - ٦ كلمات.
- ألا يزيد البحث عن ١٤ ألف كلمة .
- ألا يكون البحث منشورًا في أي وعاء علمي، أو مقدمًا للنشر في جهة أخرى.
- أن يقوم الباحث بـ (رومنة) المصادر والمراجع .

البحوث المنشورة بالمجلة تعبر عن رأي أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع،  
ويتحمل مؤلفوها المسؤولية كاملة عن صحة المعلومات والاستنتاجات ودقتها.

## محتويات العدد

٩

### ألفاظ المياه في القرآن الكريم: دراسة دلالية معجمية

د. نهلاء بنت بندر بن ناصر بن بيان

٧٩

### الاتصال الصوتي بين العربية المعيار والدوارج المغربية

د. حمزة القديري

١١٣

### المجاز المرسل - مقارنة إدراكية

أ.د. النوراني عبد الكريم كبور جبير

١٤٧

### بلاغة الججاج في المقامات

د. كريم محمد الطيبي

١٨٧

### البرية في الشعر الجاهلي من منظور الإيكوسيميائيات (السيمائيات البيئية) شعر الصعاليك أنموذجاً

د. علوي أحمد الملجمي



## كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربَّ العالمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيدنا ونبينا محمَّدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعينَ، وبعدُ:

فإنَّ مجمعَ الملكِ سلمانَ العالميَّ للغةِ العربيَّةِ يسرُّه أنْ يقدِّمَ للباحثينَ العددَ الرَّابِعَ منَ مجلَّةِ علومِ العربيَّةِ، التي تعدُّ نافذةً منَ نوافذِ العنايةِ بالبحثِ العلميِّ ونشره، وذلكَ ضمنَ سلسلةِ مجلَّاته العلميَّةِ المتنوعةِ التي تغطِّي جوانبَ مختلفةً منَ البحثِ اللغويِّ قديماً وحديثاً.

ومنْ هنا يأتي هذا العددُ ليغوصَ في قضايا لغويَّةٍ، وبلاغيَّةٍ، وأدبيَّةٍ بأدواتٍ تحليليَّةٍ حديثةٍ، ووقفاتٍ حولَ مدوَّباتٍ تختلفُ زمنًا ومكانًا؛ لتقدِّمَ رؤىً جديدةً، وتطبيقاتٍ متعددةً، على شواهدٍ ومقولاتٍ تراثيَّةٍ مرَّةً، ومعاصرةٍ أخرى.

ويتقدِّمُ هذا العددُ بحثٌ لغويٌّ دلاليٌّ، يستخرجُ بعضًا من كنوزِ القرآنِ الكريمِ اللغويَّةِ؛ وذلكَ بالوقوفِ حولَ أفاضِ المياهِ في القرآنِ الكريمِ، وتتبعُها، ودراسَتُها دراسةً بينيَّةً بينَ علمي اللغةِ والتفسيرِ، والتعمُّقِ فيها من الجانبِ المعجميِّ ودلالتهِ، كما يبرزُ أثرَ السياقِ في اتساعِ الدَّلالةِ فيها؛ ليظهرَ البحثُ نمطًا من أنماطِ الإعجازِ البيانيِّ للقرآنِ، معَ الإفادةِ من النُّظريَّاتِ الحديثةِ في دراسةِ هذه الظواهرِ وتحليلها.

ويأتي -بعدَ هذا البحثِ اللغويِّ المعجميِّ التَّأصيليِّ المنطلقِ من أعلى نصوصِ اللغةِ سماعاً- بحثٌ يلامسُ إحدى المشكلاتِ اللغويَّةِ المعاصرةِ التي تغزو الواقعَ اللغويَّ اليومَ المتمثلةَ في اللهجاتِ المعاصرةِ، وبما يسمَّى باللهجاتِ الدارجةِ في

المحيط العربي؛ إذ يقوم على البحث عن الروابط الصوتية بين العربية بصورتها المعيارية ونموذج من نماذج اللهجات في الدول العربية، ويحلل في هذا الإطار موقع اللهجة المغربية الدراجة من اللغة المعيار، ويبرز أهم السمات التي تظهر على هذه اللهجة، ويبيّن العلاقة بين تلك المظاهر الحديثة واللغة المعيارية.

وفي محيط البحث البلاغيّ يقدم هذا العدد نموذجين من الدرس البلاغيّ الحديث اتخذا أدوات حديثة؛ لقراءة النصوص البلاغية بصورة جديدة، وفقاً لتطورات البحث في نظرياته المعاصرة، إذ يتناول البحث الأول إحدى قضايا البلاغة التي أثارت جدلاً معرفياً وتفسيرياً، وهي قضية المجاز، ويركز على قراءة المجاز المرسل في ضوء العلاقة بين اللغة والإدراك، والوقوف على المنطلقات التصورية في بناء المجاز المرسل وتفكيكه.

ويرصد النموذج الثاني المقومات البلاغية التي تميز فن المقامات، ويتتبع خصائصها الفنية، وأبعادها الحجاجية، ويوضح أثر بلاغة الإقناع وصورها في هذه المقامات، ويفسر معانيها.

ويغوص البحث الأخير في علاقة الإنسان العربي القديم بالأرض، وارتباط الإنسان في العصر الجاهليّ بالبرية بوصفها مكاناً حيويّاً له؛ وذلك من خلال النصوص الشعرية في العصر الجاهليّ، وتحديد العلاقة السيميائية بينهما، وكيف وظّف الشاعر الجاهليّ ذلك في نصّه الشعريّ؟

وأخيراً فإنّ مجمع الملك سلمان العالميّ للغة العربية، وانطلاقاً من رسالته العالمية للغة العربية، وخدمة جميع مجالاتها ليسعد باستقبال مشاركات العلماء والباحثين من مختلف أنحاء العالم في إنتاجهم العلميّ والبحثيّ، وإثراء أعداد المجلة بدراساتهم اللغوية المتنوعة؛ لتكون منارة في حقول علوم اللغة العربية، ونبراساً في زيادة الوعي اللغويّ، ومعالجة مشكلاته، وتقديم الدراسات والرؤى التي تنهض بلغتنا التي شرفها الله بإنزال كتابه بلسان عربيّ مبين.

رئيس التحرير

أ.د. علي بن إبراهيم السعود

## ألفاظ المياه في القرآن الكريم: دراسة دلالية معجمية

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-001>

د. نهلاء بنت بندر بن ناصر بنيان<sup>١</sup>

قسم النشر العلمي، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية

| استقبل في | رُوجع في  | قُبِل في  | نُشِر في      |
|-----------|-----------|-----------|---------------|
| ١٤٤٦/١/٢٤ | ١٤٤٦/٢/٢٤ | ١٤٤٦/١٠/٢ | ١٤٤٦/١٠/١٥ هـ |

### المخلص

يهدف البحث إلى دراسة ألفاظ المياه في القرآن الكريم دراسة دلالية معجمية، باستعمال المنهج الاستقرائي التحليلي عبر تتبع هذه الألفاظ في القرآن الكريم، والبحث عن دلالاتها في المعاجم الموثوقة، وكتب التفسير. وتناولت الدراسة ألفاظ المياه من حيث: صفاتها، وهيئاتها، ومصادرها، مبينة أن القرآن ذكر الماء بلفظه (٦٣) مرة، وبدلالاته أكثر من (٣٠) مرة، مع تنوع الألفاظ بين الترادف، والتضاد، والاشتراك اللفظي. وأظهر البحث أن القرآن لم يترك حالة أو مصدرًا للماء إلا ذكره، وربط بين الماء ومعاني العبودية، كالشكر أو الكفر، ودوره في الخلق والإحياء أو الهلاك. وأبرزت الدراسة اتساع الدلالة للألفاظ باختلاف السياقات، وفاعلية الجدول التحليل المكوناتي في بيان نقاط الاشتراك اللفظي والتمييز بين الألفاظ، مؤكدة توافق الدلالات القرآنية مع ما ورد في المعاجم والتفاسير؛ ما يعكس الإعجاز البلاغي للقرآن.

### الكلمات المفتاحية

علم الدلالة، نظرية الحقول الدلالية، نظرية التحليل التكويني للمعنى.

## Water terms in the Holy Qur'an: a lexico-semantic study

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-001>

**Dr. Nahla Bandar Binyan**

Publishing Department – King Saud University Press, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

| Received on | Revised on | Accepted on | Published on |
|-------------|------------|-------------|--------------|
| 30/7/2024   | 28/8/2024  | 31/3/2025   | 13/4/2025    |

### ABS TRACT

The research aims to examine the words related to water in the Holy Quran through a semantic and lexical study, employing an analytical inductive approach by referencing reliable dictionaries and well-known books of Quranic interpretation. It explores water-related terms in terms of their characteristics, forms, and sources, noting that the Quran mentions water explicitly 63 times and implicitly over 30 times. The terms vary in meaning, including synonyms, descriptions, and specific attributes. The study reveals that the Quran encompasses all states and sources of water, whether on earth or in the sky, linking water to servitude through gratitude or disbelief, and highlighting its role in creation, sustenance, and destruction. It also emphasizes the diversity of meanings across contexts and the usefulness of analytical tools in distinguishing between terms, reflecting the Quran's rhetorical brilliance.

### KEYWORDS

Semantics, semantic field theory, morphological analysis theory of meaning.



## ١- المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الهادي عباده للصراف المستقيم، المنعم عليهم بنعم كثيرة، عجز عن عدّها العادُّون، وقصر عن حمدها الحامدون، الحمد لله الذي تفضل علينا بنعمة العلم، وإن كنا لا نزال لكثير من العلوم لجاهلين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله سيدنا محمد الهادي المصطفى الأمين، وعلى آل بيته الطاهرين الطيبين، وأصحابه الكرام أجمعين.

وبعد: فإن الله خالق كل الأحياء من ماء، فقال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [سورة النور، ٥٥]، ولما لهذا الماء من إعجاز في ماهيته، وخاصيته، وكونه نعمة وآية معاً؛ جاء في الحديث الشريف: "خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام من الطعم، وشفاء من السقم". رواة الحديث ثقات كما قال المنذري، وفصلت بعض المعاجم معنى الكلمة، مثل: المعجم الوسيط، فجاء فيه: (الماء): سائل عليه عماد الحياة في الأرض، يتركب من اتحاد الإدرجين والأكسجين بنسبة حجمين من الأول إلى حجم من الثاني، وهو في نقائه شفاف لا لون له، ولا طعم، ولا رائحة، ومنه:

- العذب، وهو: ما قلّت نسبة الأملاح الذائبة فيه؛ فأصبح سائلاً في الذوق من ناحية ملوحته.
- الماء المالح: ما زادت نسبة الأملاح فيه على نسبتها في الماء العذب.
- الماء المعدني: الماء الطبيعي الذي يخرج من جوف الأرض، وبه أملاح ذائبة تكسبه طعماً خاصاً، وقد يكون له خواص طبية.
- الماء المقطر: الماء الناتج عن تكثيف بخار الماء، وهو خالٍ من الأملاح.
- الماء العسر، هو: الذي لا يحدث رغوة مع الصابون بسهولة عند غسل الثياب؛ لاحتوائه على أملاح الكالسيوم والمغنسيوم ذائبة فيه. أما الذي يحدث رغوة مع الصابون بسهولة فهو الماء اليسر.

## أهمية الموضوع

يعد الماء في حقيقته نعمة وآية في آن واحدة، ولهذه العظمة الخفية الجليلة كان حريٌّ بكل قارئ للقرآن أن يتفكر في هذه النعمة الآية، ولقلة البحوث الخاصة بالمياه، دراسة معجمية دلالية؛ أثرت البحث في هذه الألفاظ دون غيرها، وفي موطن إعجاز - كما هو القرآن الكريم - دون غيره، وأهدف إلى ملاحظة دلالة معاني تلك الألفاظ في متون المعاجم العربية الموثوقة. والثقة تحذوني أي سأجد فيها ما سأضيفه - إن شاء الله -.

## مشكلة البحث

ألفاظ المياه في القرآن الكريم كثيرة، بعضها نكرة، وبعضها معرفة، وبعضها يعد نوعاً من أنواع المياه واسم علم بعينه، وبعضها الآخر يعتبر صفة خاصة بالماء دون غيره، وسيكشف البحث هذه الفروق عن طريق المعنى المعجمي والسياق الدلالي - إن شاء الله -.

## أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- إحصاء ألفاظ المياه في القرآن الكريم.
- النظر في دلالة كل لفظة من ألفاظ المياه في القرآن الكريم، وتحليلها تحليلًا مكونيًا.
- دراسة العلاقات الدلالية بين الألفاظ.
- تقديم دراسة معجمية دلالية تنفع الدارس اللغوي، والقارئ للقرآن الكريم على حد سواء.

## تساؤلات البحث

- كم ألفاظ المياه في القرآن الكريم؟
- ما دلالة كل لفظة من ألفاظ المياه في القرآن الكريم؟



- ما تحليل كل لفظة من ألفاظ المياه في القرآن الكريم؟
- ما العلاقة الدلالية بين ألفاظ المياه في القرآن الكريم؟

## الدراسات السابقة

- الثروة المائية وأهميتها في الحياة في ضوء الكتاب والسنة، لزينب سعيد بن داود، بحث ماجستير، تحدثت فيه الكاتبة عن الماء في القرآن والسنة، وعن استخدام الماء في المثل، وهي دراسة اختصت بالناحية العقائدية، وتختلف عن دراستي التي تختص بالدلالة المعجمية.
- الماء في القرآن الكريم، دراسة موضوعية فتحي عبد العزيز عبادسة، بحث ماجستير تحدث فيه الباحث عن أحكام الشرع في مسألة المياه، وهو أمر بعيد عن هدف بحثي الدلالي.
- الدلالات العقيدية للماء في القرآن الكريم، محمد عبدالله السحيم، جامعة الملك سعود، قسم الثقافة الإسلامية.
- وتحدث فيه المؤلف عن الاستدلال بالماء على الوحدانية، والاستدلال بالماء على البعث، وأن الماء من جند الله، وعن ضرب المثل بالماء، وتختلف منهجيته عن منهجية بحثي المتعلق بالدلالة بصورة خاصة.
- الماء في القرآن الكريم والشعر الأندلسي، لبسيم عبد العظيم عبد القادر، كلية التربية للبنات بالأحساء.
- تحدث فيها الكاتب عن سياقات الماء في القرآن الكريم والشعر العربي، مقارنة بين أحواله بشكل مبسط، ولم يتطرق للدلالة المعنية ببحثي هذا.
- الماء في القرآن الكريم، مقالة ليحي عبد الرؤوف جبر.

وتحدث فيها عن أنواع المياه في القرآن الكريم، دون أن يتدخل في طبيعة دلالة اللفظة، وهو شأن هذه الدراسة.

## منهج البحث

منهج البحث منهج استقرائي تحليلي، أتبع من خلاله ألفاظ المياه في القرآن الكريم، وأنظر في دلالتها في متون المعاجم، وبعض كتب التفسير.

## ٢- آلية الدراسة الدلالية المعجمية

"لما كان هذا البحث ينصبُّ على دراسة الجانب الدلالي في ألفاظ المياه في القرآن الكريم، فلقد رأيت أنه من المناسب أن أعرض عرضاً موجزاً لعلم الدلالة (Semantics)، فعلم الدلالة، هو: "العلم الذي يدرس المعنى"<sup>(١)</sup>، وهذا العلم يقوم بدراسة المعنى في ضوء نظريات علم اللغة الحديث، مثل: نظرية الحقول الدلالية، والنظرية السياقية للمعنى، ونظرية التحليل التكويني للمعنى. وتعد النظرية السياقية للمعنى (The contextual Theory of Meaning) التي اقترنت باسم اللغوي الإنجليزي (firth)، مهمة بالوقوف على السياقات المختلفة التي ترد فيها الكلمة؛ بغية الوصول لمعناها الصحيح.

وأما نظرية الحقول الدلالية (Semantic fields Theory) فتتعمق بدراسة المفردات من خلال تجميعها داخل حقول دلالية تجمعها ملامح دلالية مشتركة. فالكلمة حسب هذه النظرية لا تتحدد قيمتها في نفسها، وإنما تتحدد بالنسبة لموقعها الدلالي في داخل مجال دلالي معين. إذ رصد الباحثون بعض العلاقات التي تربط بين كلمات الحقل الدلالي الواحد، مثل: علاقة الترادف (Synonym)، والتضاد (Antony)، والاشتغال (العموم) (Hyponymy)، وغيرها.

وأما نظرية التحليل التكويني للمعنى (Componential Analysis meaning) فيرى أصحابها أنه على الباحث أن يتبع الخطوات الآتية:

- جمع عدد من الكلمات المتقاربة التي يمكن أن تكون حقلاً خاصاً؛ لاشتراكها في مجموعة من الملامح أو المكونات الدلالية.



- تحديد الملامح أو المكونات التي يمكن أن تستخدم للتمييز والتفريق بين هذه الألفاظ، من خلال استقراء سياقاتها المختلفة.
- وضع هذه المكونات في شكل جدول ثم بيان نصيب كل لفظ منها<sup>(٢)</sup>.
- وبناء على ما سبق تمثّل الألفاظ الدالة على الماء، ومصادره، ومجاريه في القرآن الكريم مجاًلاً دلاليّاً واحداً يمكننا تفريعه حسب مكوناته إلى ما يأتي:
- **المجموعة الأولى:** تتضمن الكلمات الدالة على صفات الماء: طعمه ولونه، وتمثلها الوحدات الدلالية الآتية:
- (أجاج، آسن، حميم، سلسبيل، صديد، طهور، غدق، غور، غيض، فرات، مبارك، معين، مهل).
- **المجموعة الثانية:** تتضمن الكلمات الدالة على هيئة الماء وكميته، وتمثلها الوحدات الدلالية الآتية:
- (ثجاج، دافق، سراب، طل، لجة، مسكوب، منهمر)
- **المجموعة الثالثة:** تتضمن الكلمات الدالة على مصدر الماء، من ينابيع، ومجاري الماء، وأماكن تجمعها، وتمثلها الوحدات الدلالية الآتية:
- (بئر، بحر، صيب، عين، غيث، كوثر، مطر، نبع، نهر، ودق، يم)<sup>(٣)</sup>.

## ٢-١- الألفاظ الدالة على صفات الماء

لفظة الماء هي اللفظة العلم الحاملة في دلالتها معاني ما يلتحق بها من بقية الألفاظ التي سنعرض لها بالدراسة -إن شاء الله-؛ لذا سيكون لها النصيب الأوفر من هذه الدراسة، وأيضاً لتعلق ما يتبعها من ألفاظ بمعناها الحقيقي، وبعد النظر في كتاب الله الكريم، والبحث عن الألفاظ الدالة على المياه وجدت بأن ألفاظ المياه قد وردت بصور متعددة، تصف بعضها حالات الماء، وبعضها الآخر كمياته، وهيئاته، وبعضها تشير إلى مصادر الماء، وكل ذلك من حيث الدلالة، أما من حيث بنية اللفظة فجاءت اللفظة نكرة

مفردة (ماء) (٢٩) مرة، ومعرفة بأل (الماء) (١٧) مرة، ومركب إضافي (١٣) مرة، ومضافة إلى ضمير (٤) مرات<sup>(٤)</sup>.

وعند النظر في متون المعاجم نجد أن الخليل ذكر الماء في معجمه (العين) مرتين، مرة في باب الميم، وتحدث عن بنية اللفظة بأن المد فيها أصلي، وأن المد عوض عن الهاء المحذوفة، بدليل أنه في التصغير نقول: مويه، وفي الجمع مياه<sup>(٥)</sup>، ولقد عرّف الماء بأنه: سائل ليس له لون ولا رائحة، ولكن الخليل يوضح لنا بأن الموهة لون الماء، فقال: "المُوَهَّةُ لَوْنُ الْمَاءِ، يُقَالُ: مَا أَحْسَنَ مُوَهَّةَ وَجْهِهِ. وتصغير الماء: مَوِيَّةٌ والجميعُ: المياه، والنَّسْبَةُ إلى الماء ما هي"<sup>(٦)</sup>.

والجوهري لم يزد على العين بشيء، إذ ناقشا اللفظة من ناحية صرفية، فقال: "الماء: الذي يُشْرَبُ، والهمزة فيه مُبْدَلَةٌ من الهاء في موضع اللام، وأصله مَوَهٌ بالتحريك؛ لأنَّه يجمع على أَمْوَاهٍ في القِلَّةِ، ومياهٍ في الكثرة، وتصغيره: مَوِيَّةٌ، فإذا أَثْنَتْهُ قلت: ماءة... وتصغيرها مَوِيَّةٌ. والنسبة إلى الماء ما يئ، وإن شئت ماوي"<sup>(٧)</sup>.

بينما جاء في مقاييس اللغة توضيح بأن الموه أصل بناء الماء، وهي دلالة صرفية أيضاً إذ قال: "الميم والواو والهاء أصل صحيح واحد، ومنه يتفرع كلُّمُه، وهي المَوَه أصل بناء الماء، وتصغيره مَوِيَّة، قالوا: وهذا دليل على أن الهمزة في الماء بدل من هاء... ويقال في النسبة إلى ماء: ما هي وما يئ، وإلى ماء: ما يئ وماوي"<sup>(٨)</sup>. ومن ناحية الدلالة يوضح بأن التميمية يعني: السقيا بالماء، فيقول: "مَوَهَّتْ السِّيء، كأنك سقيته الماء"<sup>(٩)</sup>.

وفي لسان العرب جاء أيضاً ابن منظور بالتعريف الصرفي فقال: "الماء والماء والماءة معروف... فإن تصغيره: مَوِيَّة، وجمع الماء: أَمْوَاهُ ومياهٌ، وحكى ابن جني في جمعه: أَمْوَاه... وأصل الماء ماء، والواحدة: ماءة وماءة"<sup>(١٠)</sup>.

وجاء معنى (الماء) في المصباح في إطار التفسير الصرفي أيضاً، فقد جاء فيه: المَاءُ: "أصله (مَوَه) فقلبت الواو ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها؛ فاجتمع حرفان خفيان، فقلبت الهاء همزة ولم تقلب الألف؛ لأنها أعلت مرة والعرب لا تجمع على الحرف إعلالين؛ ولهذا يرد إلى أصله في الجمع والتصغير، فيقال: (مِيَاهُ) و(مَوِيَّةُ)، وقالوا (أَمْوَاهُ) أيضاً مثل باب و أبواب، وربما قالوا: (أَمْوَاهُ) بالهمز على لفظ الواحد"<sup>(١١)</sup>.



وأما صاحب مختار الصحاح فذكر أنه: "الماءُ معروف، والهمزة فيه مُبدلة من الهاء في موضع اللام، وأصله مَوْهُ بالتحريك؛ لأن جمعه أَمْوَاهُ في القلة ومِياهٌ في الكثرة، والذاهب منه الهاء؛ لأن تصغيره مَوْيَهُ، والنسبة إلى الماء مَائِيٌّ وإن شئت ماوِيٌّ" (١٢).

وبعد تتبع لفظة الماء في المعاجم وجدناها بأنها دالة على الماء المعروف، والمعروف لا يُعرَف، وأن العلماء اهتموا بالبنية الصرفية لللفظة أكثر من الدلالة وهذا ما يؤكد أن الماء معروف لا يعرف، ومن وجهة نظر عامة حول كل ألفاظ المياه، وجدت بأن الماء له صور بعضها نعرفها، وبعضها نجهلها، فالماء الذي استوى عرش الرحمن عليه لا نعرف صفته، والماء الذي خُلق منه كل شيء أيضاً لا نعرف صفته، بينما مياه النعيم في الجنة، ومياه الجحيم في النار ذكرت بأوصاف تقريبية نعرفها، فنستطيع قياس الإحساس والتصور عليها، وغير ذلك نجد الماء الذي نحيا به وتنعم بخيراته في صورته المتعددة في الحياة الدنيا، فهناك ماء ينزل علينا، وهناك ماء ينبع من تحت الأرض، وهناك ماء يجري على سطحها، وهو بتلك الأحوال له صفات أخرى، فمنه العذب، ومنه المالح، ومنه الساكن، ومنه الجاري، ومنه الساخن، ومنه البارد، ولكل تلك الأحوال آيات في القرآن تتلى، وعليها عمدت هذا البحث.

وحسب ما ورد في كتب التفاسير فيقولون: ماء، دون التوقف عند لفظته بشيء، إلا في حال دلالة هذه اللفظة على معنى آخر كأن تعني المطر مثلاً، كقوله تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نَفَخَ فِي سُفُنِهِ لِیَكْرِیْمَیْتَ فَاَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتُومَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الأعراف، ٥٧].

ففسرها السعدي بقوله: ﴿فَاَنزَلْنَا بِهِ﴾ أي: بذلك البلد الميت ﴿الْمَاءَ﴾ الغزير من ذلك السحاب، وسخر الله له ريحاً تدره وتفرقه - بإذن الله - " (١٣).

ونجد في تفسير الألوسي دلالة لفظ الماء على المطر أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [الأنعام/ ٩٩].. وهو تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبئة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر، ومن السماء السحاب، أو الكلام على تقدير مضاف؛ أي من جانب السماء " (١٤).

## ٢-١- ومن صفات الماء الوارد ذكرها في القرآن ألفاظ عدة، منها:

أَجَاجٌ: وذكرت لفظته في القرآن الكريم ثلاث مرات<sup>(١٥)</sup>، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَجِزًّا مَتَّجِرًا﴾ [سورة الفرقان، ٥٣].

وهي لفظة تدل على ملوحة الماء، ومرارته، وحرارته الشديدة كما وضحت ذلك المعاجم، فجاء في معجم العين: "والأجَاجُ: الماء المَرَّ المِلْح، وهو الشَّدِيدُ المُلُوحَةُ والمرارة، مثل: ماء البحر"<sup>(١٦)</sup>، وجاء في الصحاح في اللغة: "وماءُ أجَاجٍ: أي: مِلْحٌ مَرٌّ. وقد أجَّ الماءُ يَؤُجُّ أجوجًا"<sup>(١٧)</sup>، وجاء في معجم مقاييس اللغة: "والماءُ الأجَاجُ: المِلْح. وقال قومٌ: الأجَاجُ: الحارُّ المشتعل المتوهَّج، وهو من تأجَّجت النار... وماءُ أجَاجٍ: أي مِلْح، وقيل: مَرٌّ، وقيل: شديد المرارة، وقيل: الأجَاجُ الشديد الحرارة، وكذلك الجمع، قال الله عز وجل ﴿وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾، وهو الشديد الملوحة والمرارة، مثل: ماء البحر، وقد أجَّ الماءُ يَؤُجُّ أجوجًا"<sup>(١٨)</sup>، وفي لسان العرب: "ماءُ أجَاجٍ بالضمّ: أي: مِلْحٌ، وقيل: مَرٌّ، وقيل: شَدِيدُ المَرارة، وقيل: الأجَاجُ: الشَّدِيدُ الحَرارة، وكذلك الجَمْعُ، قال الله عز وجل: ﴿وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾، وهو الشَّدِيدُ المُلُوحَةُ والمَرارة، مثل: ماء البحر"<sup>(١٩)</sup>، وجاء في المصباح المنير: "مَرَّ شديد الملوحة"<sup>(٢٠)</sup>، وجاء في القاموس المحيط: "وماءُ أجَاجٍ: مِلْحٌ مَرٌّ"<sup>(٢١)</sup>، وجاء في مختار الصحاح: "وماءُ أجَاجٍ أي مِلْح مَرٌّ"<sup>(٢٢)</sup>، وجاء في المعجم الوسيط: " (أجج) النار ألهبها، وبينهم الشر أوقده وأثاره، والماء جعله أجَجًا"<sup>(٢٣)</sup>.

وفسر السعدي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...﴾ هذا إخبار عن قدرته، وحكمته، ورحمته؛ بأنه جعل البحرين لمصالح العالم الأرضي كلهم، وأنه لم يسو بينهما؛ لأن المصلحة تقتضي أن تكون الأنهار عذبة فراتاً، سائغاً شرابها؛ لينتفع بها الشاربون، والغارسون، والزارعون، وأن يكون البحر ملحاً أجَجاً؛ لئلا يفسد الهواء المحيط بالأرض بروائح ما يموت في البحر من الحيوانات، ولأنه ساكن لا يجري، فملوحته تمنعه من التغير، ولتكون حيواناته أحسن وألذَّ<sup>(٢٤)</sup>.



وفسر الألوسي قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ "ملحاً ذاعاً لا يمكن شربه من الأجاج، وهو تلهب النار، وقيل: الأجاج كل ما يلذع الفم ولا يمكن شربه، فيشمل الملح، والمر، والحار" (٢٥).

وفسرها الطبري بقوله: "لو نشاء أن نجعل هذا الماء النازل من المزن لشربكم ماء جامعاً بين الملوحة والمرارة لفعلنا، فلم تنتفعوا به في شرب ولا غرس ولا زرع، ولكننا لم نشأ ذلك؛ رحمة بكم وفضلاً منا عليكم، فهلا تشكرون نعمة الله عليكم في إنزاله المطر عليكم عذباً زلالاً" (٢٦).

آسِنُ: ذكرت في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿فِيمَا أَنْهَرْنِي مَاءٌ غَيْرَ آسِنٍ﴾. [سورة محمد، ١٥].

وهو للدلالة على تغير لون الماء وطعمه؛ حتى يصبح غير صالح للشرب أو الانتفاع به، وجاء في معجم العين: "أَسَنَ الماءُ يَأْسِنُ أَسْنًا وَأُسُونًا، فهو آسِنٌ؛ أي: متغير الطعم" (٢٧). وجاء في الصحاح في اللغة: "أَسَنَ الْآسِنُ مِنَ الْمَاءِ، مَثَلُ الْآجِنِ. وَقَدْ أَسَنَ الْمَاءُ يَأْسِنُ وَيَأْسُنُ أُسُونًا". ويُقال أيضًا: "أَسِنَ الْمَاءُ بِالْكَسْرِ يَأْسِنُ أَسْنًا،... والجمع أَسَانٌ" (٢٨). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الهمزة والسين والنون أصلان، أحدهما تَغْيِيرُ الشَّيْءِ، وَالْآخَرُ السَّبَبُ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقَالُ: أَسَنَ الْمَاءُ يَأْسِنُ وَيَأْسُنُ؛ إِذَا تَغْيَر. هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ، وَقَدْ يُقَالُ: آسِنٌ" (٢٩). وجاء في لسان العرب: "الْآسِنُ مِنَ الْمَاءِ مَثَلُ الْآجِنِ، أَسَنَ الْمَاءُ يَأْسِنُ وَيَأْسُنُ أَسْنًا وَأُسُونًا وَيَأْسِنُ بِالْكَسْرِ يَأْسِنُ أَسْنًا؛ تَغْيَرُ غَيْرَ أَنَّهُ شَرُوبٌ، وَفِي نَسْخَةٍ تَغْيَرَتْ رِيحُهُ، وَمِثْلُ أَسَانٍ أَسْنًا وَأُسُونًا، وَهُوَ الَّذِي لَا يَشْرِبُهُ أَحَدٌ" (٣٠). وجاء في المصباح المنير: "الماء (أُسُونًا) من باب قعد، و (يَأْسِنُ) بالكسر أيضًا تَغْيَرُ فَلَمْ يُشْرَبْ؛ فَهُوَ (آسِنٌ) عَلَى فَاعِلٍ، وَ (آسِنٌ) (أَسْنًا) فَهُوَ (يَأْسِنُ)" (٣١). وجاء في القاموس المحيط: "أَسِنَ مِنْ حَمَاقَةٍ وَاللَّحْمُ: تَغَيَّرَ" (٣٢). وجاء في تاج العروس: "يُقَالُ أَسَنَ الْمَاءُ يَأْسِنُ وَيَأْسُنُ أَسْنًا وَأُسُونًا وَأَسِنَ بِالْكَسْرِ أَسْنًا؛ تَغْيَرُ، غَيْرَ أَنَّهُ شَرُوبٌ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ قَالَ الْقَرَاءُ: غَيْرُ مَتَغْيَرٍ وَلَا آجِنٍ" (٣٣). وجاء في مختار الصحاح: "الْآسِنُ مِنَ الْمَاءِ مَثَلُ الْآجِنِ، وَقَدْ أَسَنَ مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَدَخَلَ، وَأَسِنَ فَهُوَ آسِنٌ مِنْ بَابِ طَرَبٍ لُغَةٌ فِيهِ" (٣٤). جاء في المعجم الوسيط: "الماء أَسْنًا وَأُسُونًا؛ تَغْيَرُ فَلَا يُشْرَبُ، (أَسِنَ) الْمَاءُ وَالْهَوَاءُ أَسْنًا أَسِنَ" (٣٥).

وجاء في تفسير السعدي: ﴿فِيمَا أَتَهَرُّ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ "أي: غير متغير، لا بوخم ولا بريح منتنة، ولا بمرارة، ولا بكدورة، بل هو أعذب المياه وأصفاها، وأطيبها ريحا، وألذها شرباً" (٣٦).  
تفسير روح المعاني: ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾: أي غير متغير الطعم والريح؛ لطول مكث ونحو" (٣٧).

حَمِيمٌ: وذكرت في القرآن (١٢) مرة (٣٨)، منها قوله تعالى: ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ يَمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [سورة الأنعام، ٧٠].

وهو لفظ يدل على حرارة الماء الشديدة، أو المطر الحار في فصل الصيف، وقد يكون للعرق، وجاء في معجم العين: "والحميم: الماء الحار" (٣٩). وفي الصحاح في اللغة قيل: "والْحَمِيمُ: المطر الذي يأتي في شدة الحرّ. والحميم: العرق. وقد اسْتَحَمَّ، أي عَرِقَ" (٤٠). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "وأما الحرارة: فالْحَمِيمُ الماء الحار" (٤١). وجاء في لسان العرب: "والْحَمِيمُ وَالْحَمِيمَةُ جميعاً: الماء الحار" (٤٢). وجاء في تاج العروس: "والحميم (الماء الحار كالحميمة)، نقله الجوهري، ومنه الحديث: "أنه كان يغتسل بالحميم، ويقال: شربت البارحة حميمة؛ أي: ماء سخنا (ج حمائم)" (٤٣). وجاء في مختار الصحاح: "والْحَمِيمُ الماء الحار، وَالْحَمِيمَةُ واحدة الحمائم" (٤٤). وجاء في المعجم الوسيط: "الحميم (الجمريت) البخار به، والقيظ والمطر الذي يأتي بعد أن يشتد الحر والماء الحار، (ج) أحماء، و(الحميمة) مؤنث الحميم، والماء الحار، واللبن المسخن، والكريمة من الإبل (ج) حمائم" (٤٥).

وفي تفسير السعدي: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾ ثم ذكر شرابهم، فقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا﴾ أي: على أثر هذا الطعام ﴿لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾؛ أي: ماء حاراً قد انتهى (٤٦).

وقد جاء تفسير روح المعاني: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا﴾؛ أي على الشجرة التي ملؤا منها بطونهم ﴿لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾؛ أي لشرباً ممزوجاً بماء شديد الحرارة (٤٧).

السَّلْسَبِيلُ: ذكر في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿عَيْنَاهَا سَمِيُّ سَلْسَبِيلًا﴾ [سورة



وهو لفظ دال على عين في الجنة، صافية وخالية من الكدر، يتنعم بشربها أهلها. و" (السلسيل): ما سهل انحداره في الحلق" <sup>(٤٨)</sup>. وذكّرت في معجم العين: "السَّلسِيلُ عين في الجنة" <sup>(٤٩)</sup>. وفي معجم مقاييس اللغة: "السين والباء واللام أصلٌ واحد يدلُّ على إرسال شيء من علو إلى سُفل، وعلى امتداد شيء" <sup>(٥٠)</sup>. وجاء في لسان العرب: "ويروى سَلْسِيل الجنّة وهو عين فيها، وقيل: الخالص الصافي من القَذَى والكَدَر" <sup>(٥١)</sup>. وجاء في القاموس المحيط: "وَسَلْسِيلُ: عَيْنٌ فِي الْجَنَّةِ" <sup>(٥٢)</sup>. وجاء في تاج العروس: "الشَّرَابُ الْخَالِصُ كَأَنَّهُ سُلٌّ مِنَ الْقَذَى حَتَّى خَلَصَ، وَقِيلَ: هُوَ الشَّرَابُ الْبَارِدُ، وَقِيلَ: الصَّافِي مِنَ الْقَذَى وَالْكَدَرِ، وَقِيلَ: السَّهْلُ فِي الْحَلْقِ، وَيُرْوَى: سَلْسِيلُ الْجَنَّةِ، وَيُرْوَى: سَلْسَالُ الْجَنَّةِ" <sup>(٥٣)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "سَلْسِيلُ: اسم عين في الجنة" <sup>(٥٤)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "الشراب السهل المرور في الحلق؛ لعدوبته، والخمر. وسلسيل اسم عين في الجنة، أو وصف لكل عين عذبة سريعة الجريان، (ج) سلاسب وسلاسيب" <sup>(٥٥)</sup>.

وفي تفسير السعدي: ﴿عَيْنَا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا﴾ عَيْنًا فِيهَا؛ أي في الجنة، ﴿تُسَمَّى سَلْسِيلًا﴾ سميت بذلك؛ لسلاستها، ولذتها، وحسنها" <sup>(٥٦)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿عَيْنَا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا﴾ "والسلسيل كالسلسل والسلسال قال الزجاج: ما كان من الشراب غاية في السلاسة وسهولة الانحدار في الحلق. وقال ابن الأعرابي: لم أسمع السلسيل إلا في القرآن وقال صاحب العين: إنما سميت بذلك؛ لسلاستها وسهولة مساغها. قال عكرمة: عين سلسل ماؤها. وقال مجاهد: حديدة الجري سلسلة سهلة المساغ. وقال مقاتل: عين يتسلسل عليهم ماؤها في مجالسهم كيف شاؤوا. وهي على ما روي عن قتادة: عين تنبع من تحت العرش من جنة عدن تتسلسل إلى الجنان، وفي (البحر): الظاهر أن هذه العين تسمى سلسبيلاً؛ بمعنى توصف بأنها سلسلة في الانسياغ، سهلة في المذاق" <sup>(٥٧)</sup>.

صديد: ذكر مرة واحدة في القرآن في قوله تعالى: ﴿مَنْ رَأَاهُ جَهَنَّمَ وَنُفِثَ مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾. [سورة إبراهيم، ١٦].

وهو لفظ للدلالة على الدم المختلط بالقيح، وقيل: ماء الجرح المختلط بالدم أو القيح. حسب ما جاء في معجم العين: "والصَّديدُ الدَّمُ المُختَلِطُ بالقيح في الجرح، وتقول: أَصَدَّ إصداداً؛ أي صار فيه الصَّديدُ والمِدَّةُ، وهو في القرآن: ما سال من أهل النار" (٥٨).

وكما جاء في الصحاح في اللغة: "وصديدُ الجرح: ماؤُهُ الرقيقُ المختلطُ بالدم قبل أن تَغْلُظَ المِدَّةُ، تقول: أَصَدَّ الجُرحُ، إذا صار فيه المِدَّةُ" (٥٩). وفي معجم مقاييس اللغة: "والصَّديد: الدَّمُ المختلطُ بالقيح، يقال: منه أَصَدَّ الجُرحُ" (٦٠). وفي لسان العرب: "وصديدُ الجرح ماؤُهُ الرقيقُ المختلطُ بالدم قبل أن تَغْلُظَ المِدَّةُ، وفي الحديث: "يُسْقَى من صديدِ أهلِ النارِ" وهو الدم والقيح الذي يسيل من الجسد من ماءٍ صديدٍ يَتَجَرَّعُهُ. قال: الصديد: ما يسيل من الدَّمُ المختلطُ بالقيح في الجُرحُ" (٦١). وفي المصباح المنير: "الصَّديدُ) الدم المختلط بالقيح، وقال أبو زيد: هو القيح الذي كأنه الماء في رقتة، والدم في شكلته، وزاد بعضهم فقال: فإذا خثر" (٦٢). وجاء في تاج العروس: "والصَّديدُ: ماءُ الجُرحِ الرقيقُ المختلطُ بالدم قبل أن تَغْلُظَ المِدَّةُ. وقيل: الصَّديدُ: الحَمِيمُ إذا أُغْلِيَ حَتَّى خَثُرَ أَي غَلُظَ" (٦٣). وجاء في مختار الصحاح: "وصديدُ الجرح: ماؤُهُ الرقيقُ المُختَلِطُ بالدم قبل أن تغلظ المدة" (٦٤). جاء في المعجم الوسيط: " (الصديد): القيح يفسد به الجرح، ومثل به شراب أهل النار، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيُسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾ (٦٥).

وفسرها السعدي: ﴿وَيُسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾ في لونه، وطعمه، ورائحته الخبيثة، وهو في غاية الحرارة" (٦٦).

تفسرت في روح المعاني: ﴿وَيُسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾ ويسقى ﴿مِنْ مَّاءٍ﴾ مخصوص لا كالمياه المعهودة ﴿صَدِيدٍ﴾، قال مجاهد، وقتادة، والضحاك: هو ما يسيل من أجساد أهل النار. وعن عكرمة: هو الدم والقيح" (٦٧).

ظُهُورُ: ذكرت هذه اللفظة مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [سورة الفرقان، ٤٨]، و ﴿وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [سورة الإنسان، ٤١].

وهو لفظ يدل على الماء الطاهر في نفسه المطهر لغيره، فجاء في معجم العين: "والطَّهْرُ: اسم للماء الذي يُتَطَهَّرُ به، كالوضوء للماء الذي يتوضأ به. وكل ماء نظيف اسمه طَهُور" (٦٨). وجاء في الصحاح في اللغة: "طَهَرَ الشيءَ وطَهَرَهُ أيضاً بالضم، طَهَارَةً فيهما. والاسم الطُّهْرُ. وطَهَرْتُهُ أنا تطهيراً. وتَطَهَّرْتُ بالماء" (٦٩). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "والطَّهْرُ: الماء. الطَّهْرُ: الطاهر في نفسه، المُطَهَّرُ لغيره" (٧٠). وجاء في لسان العرب: "الطُّهْرُ نقيض الحَيْض، والطُّهْرُ نقيض النجاسة، والجمع أَطْهَار، وقد طَهَرَ يَطْهُرُ وطَهَرَهُ طُهُراً وطَهَارَةً المصدران عن سيبويه. قال ابن جني: جاء طاهرٌ على طَهُرٍ... وجمع الطُّهْرِ طُهُرُونَ" (٧١). وجاء في المصباح المنير: " (طَهُورٌ) قيل: مبالغة، وإنه بمعنى: طاهر، والأكثر أنه لوصف زائد. قال: ابن فارس قال ثعلب: (الطَّهْرُ) هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره. (الطَّهْرُ) في اللغة: هو الظاهر المطهر" (٧٢). وجاء في القاموس المحيط: "الطُّهْرُ بالضم: نقيض النجاسة، كالطَّهَارَةِ طَهَرَ كَنَصَرَ وَكُرِمَ؛ فهو طاهرٌ وطَهُرٌ وطَهِيرٌ ج: أَطْهَارٌ وطَهَارَى وطَهُرُونَ" (٧٣). وجاء في تاج العروس: "الطَّهْرُ: هو الطاهر في نفسه المُطَهَّرُ لغيره" (٧٤) وجاء في مختار الصحاح: "والطَّهْرُ بفتح الطاء ما يُتَطَهَّرُ به، والطَّهْرُ بالفتح مصدر بمعنى التطهر، واسم لما يُتَطَهَّرُ به" (٧٥)، وجاء في المعجم الوسيط: "الطاهر في نفسه المطهر لغيره... فكل طهور طاهر ولا عكس، واسم لكل ما يتطهر به من ماء ونحوه، وكل ماء نظيف (الطهورية) الطهارة البالغة" (٧٦).

قال الطاهر بن عاشور: "وماء المطر بالغ منتهى الطهارة؛ إذ لم يختلط به شيء يكدره أو يقدره، وهو في علم الكيمياء أنقى المياه؛ لخلوه عن جميع الجراثيم، فهو الصافي حقاً" (٧٧).

وجاء في تفسير السعدي: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ يطهر من الحدث والخبث، ويطهر من الغش والأدناس، وفيه بركة من بركته، أنه أنزله ليحجي به بلدة ميتاً، فتختلف أصناف النوبات والأشجار فيها، مما يأكل الناس والأنعام" (٧٨).

وفي تفسير الألوسي ﴿مَاءً طَهُورًا﴾: "الظاهر أنه نعت لماء، وعليه قيل معناه: بليغ الطهارة زائدها، ووجه في (البحر): المبالغة بأنها راجعة إلى الكيفية باعتبار أنه لم يشبه شيء آخر مما في مقره أو ممره أو ما يطرح فيه كمياه الأرض. وفسره ثعلب: بما كان طاهر في نفسه مطهراً لغيره. وتعبه الزمخشري: بأنه إن كان ما قاله شرحاً لبلاغته في الطهارة كان سديداً وإلا فليس فعولٌ من التفعيل في شيء" (٧٩).

غَدَقًا: ذكرت اللفظة مرة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَالْوِاسْطِيُّ عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [سورة الجن، ١٦].

وهي لفظة تدل على الماء الكثير، أو المطر الكثير فجاء في معجم العين: "عَيْنُ غَدَقَةٍ وقد غَدَقَتْ وقوله تعالى: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾؛ أي فَتَحْنَا عليهم أبوابَ المَعِيشَةِ؛ لِنُخَيِّرَهُم بالشُّكْرِ" (٨٠).

وجاء في الصحاح في اللغة: "الماء الغَدَقُ: الكثير. وقد غَدَقَتْ عَيْنُ الماء بالكسر، أي غَزُرَتْ" (٨١). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الغين والذال والقاف أصلٌ صحيح يدلُّ على غَزُرٍ وكثرةٍ ونَعْمَةٍ. من ذلك الغَدَق، وهو الغَزِيرُ الكثير" (٨٢). وجاء في لسان العرب: "الغَدَقُ المطر الكثير العام، والغَدَقُ أيضًا الماء الكثير وإن لم يكُ مطرًا، وفي التنزيل: ﴿وَالْوِاسْطِيُّ عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾" (٨٣). وجاء في المصباح المنير: "العين (غَدَقًا) من باب تعب؛ كثر ماؤها فهي (غَدَقَةٌ)، وفي التنزيل: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾؛ أي كثيرًا" (٨٤). وجاء في القاموس المحيط: "الغَدَقُ مُحَرَّكَةً: الماء الكثير" (٨٥). وجاء في تاج العروس: "الغَدَقُ مُحَرَّكَةً: الماء الكثير وإن لم يكُ مطرًا. وقيل: هو المطر الكثير العام" (٨٦). وجاء في مختار الصحاح: "الماء الغَدَقُ بفتحيتين: الكثير، وقد غَدَقَتْ عين الماء؛ أي غَزُرَتْ، وبابه طَرِبَ" (٨٧). جاء في المعجم الوسيط: "الأرض غَدَقًا: ابتلت بالغدق (غدقت) الأرض غَدَقًا: كثرفيها الماء والمطر كثر قطره، والعين غَزَر ماؤها، والأرض أخضبت، والعيش اتسع؛ فهو غَدَق، ويقال: عشب غَدَق مبتل ريان" (٨٨).

وجاء في تفسير السعدي: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ أي: هنيئًا مريئًا، ولم يمنعهم ذلك إلا ظلمهم وعدوانهم (٨٩).

وفي تفسير روح المعاني: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾؛ أي كثيرًا، وقرأ عاصم في رواية الأعمش بكسر الدال، والمراد: لو سَعَنَّا عليهم الرزق، وتخصيص الماء الغدق بالذكور؛ لأنه أصل المعاش، وكثرته أصل السعة، فقد قيل: المال حيث الماء؛ ولعزة وجوده بين العرب (٩٠).



**الغور:** ذكر اللفظ مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾ [سورة الكهف، ٤١]، و﴿فَمَنْ يَأْتِكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [سورة الملك، ٣٠].

وهو لفظ للدلالة على حالة ذهاب الماء وصعوبة الوصول إليه، فجاء في معجم العين: "وَعُورٌ كُلُّ شَيْءٍ: بُعْدُ قَعْرِهِ" <sup>(٩١)</sup>. وجاء في الصحاح في اللغة: "عُورٌ كُلُّ شَيْءٍ: قَعْرُهُ" <sup>(٩٢)</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الغين والواو والراء أصلان صحيحان: أحدهما خُفُوضٌ فِي الشَّيْءِ، وَيُقَالُ: غَارَ الْمَاءُ غَوْرًا، وَغَارَتْ عَيْنُهُ غُورًا" <sup>(٩٣)</sup>. وجاء في لسان العرب: "عُورٌ كُلُّ شَيْءٍ قَعْرُهُ" <sup>(٩٤)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "بالفتح من كل شيء قعره و(غَارَ) الماء (غَوْرًا): ذهب في الأرض، فهو (غَائِرٌ) و(الغَوْرُ)، وهو المنخفض من الأرض" <sup>(٩٥)</sup>. وجاء في القاموس المحيط: "الغَوْرُ الْقَعْرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ... وَذَهَابُ الْمَاءِ فِي الْأَرْضِ" <sup>(٩٦)</sup>. وجاء في تاج العروس: "الغَوْرُ بِالْفَتْحِ: الْقَعْرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَعُمُقُهُ وَبُعْدُهُ" <sup>(٩٧)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "عُورٌ كُلُّ شَيْءٍ قَعْرُهُ... غَارَ الْمَاءُ سَفَلَ فِي الْأَرْضِ" <sup>(٩٨)</sup>. جاء في المعجم الوسيط: "الماء ذهب في الأرض وسفل فيها، (الغور) كل منخفض من الأرض، (ج) غيران وأغوار، ويقال: فلان بعيد الغور، داهية. وماء غور غائر، وفي التنزيل العزيز: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُهُمْ غَوْرًا مِمَّنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾" <sup>(٩٩)</sup>.

وفي تفسير السعدي: ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا﴾ الذي مادتها منه ﴿غَوْرًا﴾: أي غائرًا في الأرض، ﴿فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾: أي غائرًا لا يستطيع الوصول إليه بالمعاول ولا بغيرها" <sup>(١٠٠)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا غَوْرًا﴾: أي غائرًا في الأرض."

﴿فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ﴾: أي للماء الغائر ﴿طَلَبًا﴾؛ تحركًا وعملاً في رده وإخراجه، والمراد: نفي استطاعة الوصول إليه، فعبر عنه بنفي الطلب؛ إشارة إلى أنه غير ممكن، والعاقل لا يطلب مثله، وقيل: ضمير ﴿لَهُ﴾ للماء مطلقاً لا للماء المخصوص؛ أي: فلن تستطيع لماء لها بدل ذلك الماء الغائر طلباً" <sup>(١٠١)</sup>.

وجاء في تفسير: الآية ٣٠ من سورة الملك: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ﴾ أي أخبروني ﴿إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُهُمْ غَوْرًا﴾ أي غائرًا ذاهبًا في الأرض بالكلية. <sup>(١٠٢)</sup>

غَيْضٌ: ذكرت في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [سورة هود، ٤٤].

وهي لفظة تدل على نقصان الماء وذهابه، كما جاء في معجم العين: "غاصَّ الماءُ غَيْضًا وَمَغَاضًا وَالْمَغِيضُ: المَوْضِعُ الَّذِي يَغِيضُ فِيهِ الْمَاءُ، قَالَ: وَغِيضَ مَاءُ الْبَحْرِ، وَهُوَ مَغِيضٌ" (١٠٣). وجاء في الصحاح في اللغة: "غاصَّ الماءُ يَغِيضُ غَيْضًا؛ أَي: قَلَّ وَنَضَبَ. والجمع: غِيَاضٌ وَأَغْيَاضٌ" (١٠٤). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الغين والياء والضاد أصلٌ يدلُّ على نُقْصَانٍ فِي شَيْءٍ، وَغَمُوزٌ وَقَلَّةٌ" (١٠٥). وجاء في لسان العرب: "غاصَّ الماءُ يَغِيضُ غَيْضًا وَمَغِيضًا وَمَغَاضًا، وَانْغَاصَ: نَقَصَ أَوْ غَارَ فَذَهَبَ" (١٠٦). وجاء في المصباح المنير: "غَاصَ الماءُ (غَيْضًا) مِنْ بَابِ سَارٍ، وَ(مَغَاضًا) نَضَبَ؛ أَي: ذَهَبَ فِي الْأَرْضِ" (١٠٧). وجاء في القاموس المحيط: "غاصَّ الماءُ يَغِيضُ غَيْضًا وَمَغَاضًا: قَلَّ وَنَقَصَ كَانْغَاصَ. ج: غِيَاضٌ وَأَغْيَاضٌ... وَأَعْطَاهُ غَيْضًا مِنْ فَيْضٍ: قَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ" (١٠٨). وجاء في مختار الصحاح: "غَاصَ الْمَاءُ قَلَّ وَنَضَبَ، وَالْجَمْعُ: غِيَاضٌ وَأَغْيَاضٌ" (١٠٩). وجاء في المعجم الوسيط: "المغِيضُ (المغِيضُ) الْمَكَانُ الَّذِي يَغِيضُ فِيهِ الْمَاءُ" (١١٠).

وجاءت في تفسير السعدي: "غِيضُ الْمَاءِ؛ أَي: نَضَبٌ مِنَ الْأَرْضِ" (١١١).

وفي تفسير روح المعاني: "غِيضُ الْمَاءِ؛ أَي: نَقَصٌ، يُقَالُ: غَاضَهُ؛ إِذَا نَقَصَهُ وَجَمِيعَ مَعَانِيهِ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ" (١١٢).

فُرَاتٌ: ذكرت اللفظة في القرآن الكريم مرتين، في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ﴾ [سورة الفرقان، ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ﴾ [سورة فاطر، ١٢]. ووردت لفظة فُرَاتًا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ [سورة المرسلات، ٢٧].

وهو لفظ للماء الشديد العذوبة كما جاء في معجم العين: "(مَاءُ فُرَاتٍ)؛ أَي: عَذْبٌ، وَالْفُرُوتَةُ مُصْدَرٌ، وَلَوْ قِيلَ: مَاءُ فُرَتْ لَكَانَ صَوَابًا" (١١٣). وجاء في الصحاح في اللغة: "الْفُرَاتُ:

الماء العذب. يقال: ماءٌ فُرَاتٌ ومياهُ فُرَاتٍ<sup>(١١٤)</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الفاء والراء والتاء كلمة واحدة، وهي الماء الفُرَاتُ، وهو العَذْبُ. يقال: ماءٌ فُرَات، ومياهُ فُرَاتٍ"<sup>(١١٥)</sup>. وجاء في لسان العرب: "الفُرَاتُ: أَشَدُّ الماءِ عذوبة... وقد فُرت الماء يفرته فروته: إذا عذب؛ فهو فُرَاتٍ"<sup>(١١٦)</sup>. وجاء المصباح المنير: "والفرات الماء العذب، يقال: (فُرْتُ) الماء (فُرُوتَةً) وزان سَهْلٌ سُهولة؛ إذا عذب، ولا يجمع إلا نادراً على (فُرْتَانٍ)، مثل: غريان"<sup>(١١٧)</sup>. وجاء في القاموس المحيط: "الفُرَاتُ: الماء العَذْبُ جِداً، ومياهُ فُرْتَانُ، وفُرَاتٌ: عَذْبَةٌ"<sup>(١١٨)</sup>. جاء في تاج العروس: "الفُرَاتُ: الماء العَذْبُ جِداً"<sup>(١١٩)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "الفُرَاتُ: الماء العذب، يقال: ماء فُرَات، ومياه فُرَاتٍ"<sup>(١٢٠)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "(فُرت) الماء فروته: اشتدت عذوبته، فهو فُرَات. (الفرات): الماء الشديد العذوبة، يقال: ماء فُرَات ونهر فُرَاتٍ"<sup>(١٢١)</sup>.

وذكرت في تفسير السعدي: "﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾؛ أي: وهو وحده الذي مرَجَ البحرين يلتقيان؛ البحر العذب، وهي: الأنهار السارحة على وجه الأرض، والبحر المالح، وجعل منفعة كل واحد منهما مصلحة للعباد"<sup>(١٢٢)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: من الآية ٥٣ من سورة الفرقان: ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ﴾ الخ "أي: شديد العذوبة، ووزنه: فعال من فُرتَه، وهو مقلوب من رفته؛ إذا كسره؛ لأنه يكسر سورة العطش ويقمعها، وقيل: هو البارد"<sup>(١٢٣)</sup>.

المُبَارَك: ذكرت اللفظة مرة واحدة بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [سورة ق، ٩].

هذه اللفظة تدل على النماء والزيادة، والتمجيد والإجلال، كما جاء في معجم العين: "والْبَرَكَةُ: الزَّيَادَةُ وَالنَّمَاءُ، والمباركة: مصدر بُورِكَ فيه، وتبارك الله: تَمَجُّدٌ وَتَجْلِيلٌ"<sup>(١٢٤)</sup>. وجاء في لسان العرب: "الْبَرَكَةُ: النَّمَاءُ وَالزَّيَادَةُ، والتَّبَرُّكُ: الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة... وبارك الله الشيءَ وبارك فيه وعليه: وضع فيه الْبَرَكَةَ"<sup>(١٢٥)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "(وَالْبَرَكَةُ) الزيادة والنماء، و(بَارَكَ) الله تعالى فيه؛ فهو (مُبَارَكٌ)، والأصل (مُبَارَكٌ) فيه،

وَجُمِعَ جَمْعٌ مَا لَا يَعْقِلُ بِالْأَلْفِ وَالتَّاءِ، وَمِنْهُ (التَّجَيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ) <sup>(١٢٦)</sup>. وجاء في القاموس المحيط: "الْبَرْكَةُ مُحَرَّكَةٌ: النَّمَاءُ وَالزِّيَادَةُ وَالسَّعَادَةُ. وَالتَّبْرِيكُ: الدُّعَاءُ بِهَا. وَبَرِيكَ: مُبَارَكٌ فِيهِ" <sup>(١٢٧)</sup>. وجاء في تاج العروس: "الْبَرْكَةُ مُحَرَّكَةٌ: النَّمَاءُ وَالزِّيَادَةُ. وَيُقَالُ: بَارَكَ اللَّهُ لَكَ وَفِيكَ وَعَلَيْكَ وَبَارَكَكَ؛ أَي: وَضَعَ فِيهِ الْبَرْكَةَ" <sup>(١٢٨)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "وَالْبَرْكَةُ: النَّمَاءُ وَالزِّيَادَةُ، وَالتَّبْرِيكُ: الدُّعَاءُ بِالْبَرْكَةِ، وَيُقَالُ: بَارَكَ اللَّهُ لَكَ وَفِيكَ وَعَلَيْكَ" <sup>(١٢٩)</sup>.

وجاءت في تفسير روح المعاني: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا﴾؛ أَي: كثير المنافع؛ شروع في بيان كيفية ما ذكر من انبات كل زوج بهيج <sup>(١٣٠)</sup>.

وفسرها الشوكاني: "كثير البركة؛ لانتفاع الناس به في غالب أمورهم، وفيه دليل على بركة أنار المطر" <sup>(١٣١)</sup>.

المَعِين: وذكرت اللفظة في القرآن الكريم (٤) مرات <sup>(١٣٢)</sup>، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَنِ يَأْتِيَكُم بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [سورة الملك، ٣٠].

وهو للدلالة على جريان الماء باعتباره أحد نعم الله علينا، وجاء في الصحاح في اللغة: "وَمَاءٌ مَعِينٌ؛ أَي: جَارٍ. وَيُقَالُ: هُوَ مَفْعُولٌ مِنْ عُنْتُ الْمَاءِ؛ إِذَا اسْتَنْبَطْتَهُ. وَكُلًّا مَمْعُونٌ: جَرَى فِيهِ الْمَاءُ" <sup>(١٣٣)</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة: "مَعْنُ (الميم والعين والنون أصلٌ يدلُّ على سهولةٍ في جريان أو جري أو غير ذلك. وَمَعْنُ الْمَاءِ: جَرَى. وَمَاءٌ مَعِينٌ. ومجري الماء في الوادي مُعْنَانٌ، كذا قال أبو بكر. والمَعْنَةُ: ماءٌ قليلٌ يجري" <sup>(١٣٤)</sup>. وفي لسان العرب: "وَالْمَعِينُ: الْمَاءُ السَّائِلُ، وَقِيلَ: الْجَارِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، وَقِيلَ: الْمَاءُ الْعَذْبُ الْغَزِيرُ، وَكُلُّ ذَلِكَ مِنَ السُّهُولةِ" <sup>(١٣٥)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "الماء (يَمْعُنُ) بفتحين جرى فهو (مَعِينٌ)" <sup>(١٣٦)</sup>. وفي القاموس المحيط: "وَمَاءٌ مَعِينٌ وَمَعِينٌ: ظَاهِرٌ جَارٍ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ" <sup>(١٣٧)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "عين الماء" <sup>(١٣٨)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "(المعين) من الماء المعيون" <sup>(١٣٩)</sup>.

وفي تفسير السعدي ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾؛ أَي: يتردد الولدان المستعدون؛ لخدمتهم بالأشربة اللذيذة، بالكاسات الجميلة المنظر، المترعة من الرحيق المختوم بالمسك، وهي كاسات الخمر" <sup>(١٤٠)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿فَمَنْ يَأْتِكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾؛ "أي: جار أو ظاهر، سهل المأخذ؛ لوصول الأيدي إليه" (١٤١).

**المُهْل:** ذكرت اللفظة الدالة على صفته في الماء في القرآن الكريم (٣) مرات (١٤٢)، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ [سورة الكهف، ٢٩].

وذكر للدلالة على حرارة الماء الشديدة، وهو أحد أنواع مياه العذاب في جهنم، وجاء في معجم العين: "والمُهْلُ: خُثَارَةُ الزَّيْتِ، ويقال: النُّحَاسُ الذَّائِبُ. ويقال: الصَّدِيدُ وَالْقَيْحُ" (١٤٣). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "هو خُثَارَةُ الزَّيْتِ، وقالوا: هو النُّحَاسُ الذَّائِبُ" (١٤٤). وجاء في لسان العرب: "والمُهْلُ ما ذاب من صُفْرٍ أو حديد، وهكذا فسر في التنزيل والله أعلم، والمُهْلُ والمُهْلَةُ: ضَرْبٌ مِنَ الْقَطْرَانِ، ماهِي رَقِيقٌ يُشَبِّهُ الزَّيْتَ وهو يضرب إلى الصفرة من مَهَاوَتِهِ" (١٤٥). وجاء في القاموس المحيط: "والمُهْلُ بالضم: اسْمٌ يُجْمَعُ مَعْدِنِيَّاتِ الْجَوَاهِرِ كَالْفِضَّةِ وَالْحَدِيدِ وَنَحْوِهِمَا. وَالْقَطْرَانُ الرَّقِيقُ كَالْمُهْلَةِ وَمَا ذَابَ مِنْ صُفْرِ أَوْ حَدِيدٍ، وَالزَّيْتُ أَوْ دُرْدِيُّهُ أَوْ رَقِيقُهُ، وَمَا يَتَحَاتُّ عَنِ الْخُبْرَةِ مِنَ الرَّمَادِ، وَالْجَمْرِ، وَالسَّمِّ، وَالْقَيْحِ، وَصَدِيدِ الْمَيْتِ كَالْمُهْلِ بِالْفَتْحِ وَبِالتَّحْرِيكِ، وَالْمُهْلَةُ مُثَلَّثَةٌ وَيُحْرَكُ" (١٤٦). وجاء في مختار الصحاح: "قيل: هو النُّحَاسُ الذَّائِبُ. وقال أبو عمرو: المُهْلُ: دُرْدِيُّ الزَّيْتِ. قال: والمُهْلُ أَيْضًا: الْقَيْحُ وَالصَّدِيدُ" (١٤٧). وجاء في المعجم الوسيط: "المهل (المهل) المعدن المذاب، كالفضة، والحديد، والنحاس، والذهب، والقطران الرقيق، ودردى الزيت، والقَيْحُ، (المهلة): صديد الميت خاصة" (١٤٨).

وفي تفسير السعدي: ﴿يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾؛ "أي: كالرصاص المذاب، أو كعكر الزيت، من شدة حرارته" (١٤٩).

وفي تفسير روح المعاني: ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ﴾؛ "أنه دُرْدِيُّ الزَّيْتِ، وهو ما يكون في قعره. وقال: غير واحد المهل؛ ما أذيب على مهل من الفلزات، والمراد: يوم تكون السماء واهية" (١٥٠).

وفي نهاية هذا المبحث الذي جمعت فيه الألفاظ الخاصة بصفات الماء في القرآن الكريم، نجد بأن القرآن الكريم ذكر كل وصف ينطبق على الماء، سواء أكان هذا الوصف حلوًا، أو مرًا، أو مالحًا، أو حارًا، أو عذبًا، أو غزيرًا، أو خفيفًا، أو قليلًا إلى غيرها من الصفات العامة الظاهرة أو الدقيقة الباطنة، وهذه الأوصاف جاءت خالية من النقص؛ إذ لا يمكن أن يكون للماء وصف جديد غير المذكور في القرآن الكريم، وهذه دلالة إعجاز خالق هذه النعمة الآية. وبالمقارنة بين صفات الماء في هذه الألفاظ نلاحظ العلاقة بين الألفاظ من حيث الترادف، والتضاد، والاشتغال:

#### علاقة الترادف بين:

- أجاج، وآسن، وصديد، ومهل؛ فكلها ألفاظ تدل على الماء غير الصالح للشرب، فـ"أجاج": شديد الملوحة، وـ"آسن": متغير الرائحة؛ لطول مكثه، وـ"صديد" هو: القيح المختلط بالدم، وـ"مهل" هو: المعدن المذاب كالرصاص المغلي.
- فرات، وسلسبيل، وغدق، وطهور، ومعين: ألفاظ تدل على الماء الطيب العذب، فـ"فرات": عذب سائغ، وـ"سلسبيل": ماء سهل المساغ، وـ"غدق": ماء كثير، وـ"طهور": ماء طاهر مطهر، وـ"معين": ماء جارٍ ظاهر.

#### علاقة التضاد بين:

- أجاج × فرات: الأجاج: ماء مالح مرٌّ، والفرات: ماء عذب سائغ.
- مهل × طهور: المهل هو: المعدن المذاب المؤذي، والطهور: ماء نقي مطهر.
- آسن × سلسبيل: الآسن: ماء متغير فاسد، والسلسبيل: ماء عذب سهل المنال.

#### علاقة الاشتغال :

- جميع الألفاظ تتعلق بالمياه وصفاتها، إذ تنقسم إلى:
- ماء عذب وطيب: (فرات، وسلسبيل، وغدق، وطهور، ومعين).
- ماء فاسد أو ضار: (أجاج، وآسن، وصديد، ومهل).



- **حميم:** ماء شديد الحرارة، يمكن إدراجه ضمن المياه الضارة.
- **غيض، غور:** تدلان على صفات للماء من حيث الكمية والمكان، ف"غيض": تدل على نقصان الماء، و"غور": تدل على ذهاب الماء في الأرض.
- **مبارك:** صفة تُطلق على الماء حين يكون كثير الخير والبركة، ويمكن أن يشمل المياه الطيبة المفيدة.

### الخلاصة:

- الترادف في الألفاظ يدل على تشابه في المعاني.
- التضاد يظهر في الألفاظ ذات المعاني المتعاكسة.
- الاشتمال يربط الألفاظ بموضوع جامع، وهو الماء، مع تنوع أوصافه وخصائصه بين النفع والضرر.

وفي الجدول التالي تحليل مكونات للمجموعة الأولى يوضح هذه العلاقات:

### جدول (١) التحليل المكوناتي للألفاظ الدالة على صفات الماء

| الوصف  | اللفظ | مختلط | بارد | ساخن | كثير | قليل | كثير | قليل | كثير | قليل | كثير | قليل |
|--------|-------|-------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| أجاج   | +     |       |      | +    |      |      |      |      |      |      |      |      |
| أسن    |       |       |      |      |      |      |      |      | +    |      |      |      |
| حميم   |       |       |      |      |      |      |      | +    |      |      |      |      |
| سلسبيل |       |       | +    |      | +    |      |      |      |      | +    |      |      |
| صديد   |       | +     |      |      |      |      | +    |      |      | +    |      |      |
| ظهور   |       |       |      |      | +    |      |      |      |      |      |      |      |
| غدق    |       |       |      |      |      |      |      | +    |      |      |      |      |

| الوصف | اللفظ | م | ن | ق | ك | ح | ج | ب | ف | ن | ق | م |
|-------|-------|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| غور   |       |   |   |   |   |   |   |   |   |   | + |   |
| غيض   |       |   |   |   |   |   |   |   |   |   | + |   |
| فرات  |       |   |   |   |   |   | + |   |   |   |   |   |
| مبارك |       |   |   | + |   |   | + |   |   |   |   |   |
| معين  |       |   |   |   | + |   | + | + |   |   |   |   |
| مهمل  |       |   |   |   |   | + |   |   | + |   |   | + |

## ٢-١-٢- الألفاظ الدالة على هيئات الماء

تُجَاجًا: ذكر اللفظ مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ [سورة النبأ، ١٤].

وهو لفظ يدل على المطر المنصب بغزارة شديدة، فجاء في معجم العين: "الثَّجُّ: شِدَّةُ انصباب المَطَرِ والِدَمِّ وَمَطَرٌ ثَجَّاجٌ" (١٥١). وجاء في الصحاح في اللغة: "تَجَبَّتْ الماء والدمُ أَثْجُهُ ثَجًّا؛ إِذَا سَيْلَتْهُ. وَأَتَانَا الوادي بَنَجِيحِهِ؛ أَي بَسِيلِهِ. وَمَطَرٌ ثَجَّاجٌ؛ إِذَا انصَبَّ جَدًّا. وَالثَّجُّ: سَيْلَانٌ دِمَاءٍ الْهَدْيِ" (١٥٢). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "ثَجَّ (ثَجَّ) الثَّاء والجيم أصلٌ واحدٌ؛ وهو صَبُّ الشيء. يقال: ثَجَّ الماء؛ إِذَا صَبَّه؛ وماءٌ ثَجَّاجٌ، أَي: صَبَّابٌ" (١٥٣). وجاء في لسان العرب: "الثَّجُّ: الصَّبُّ الكثير، وخص بعضهم به صَبُّ الماء الكثير، ثَجَّه يُثْجُهُ ثَجًّا فَثَجَّ وَانثَجَّ وَتَجَجَّ وَتَجَجَّه فَتَجَجَّجَ" (١٥٤). وجاء في المصباح المنير: "يقال (تَجَجَّجْتُه) (ثَجَّجْتُه)؛ إِذَا صَبَبْتُهُ وَأَسْلَيْتُهُ" (١٥٥). وجاء في القاموس المحيط: "ثَجَّ الماء: سَالَ، انثَجَّ وَتَثَجَّجَ. وَثَجَّه: أَسَالَهُ. وَالثَّجُّ: سَيْلَانٌ دَمِ الْهَدْيِ. وَالتَّجْجِجُ: السَّيْلُ" (١٥٦). وجاء في تاج العروس: "ثَجَّ الماءُ نَفْسُهُ يَثْجُ ثَجْجًا؛ إِذَا سَالَ. وَفِي الْأَسَاسِ: ثَجَّ الماءُ بِنَفْسِهِ يَثْجُ بالكسر ثَجْجًا؛ إِذَا انصَبَّ جَدًّا" (١٥٧). جاء في المعجم الوسيط: "الماء ثَجْجًا: سَالَ وانصب فهو ثَاج، والماء ونحوه ثَجَّ: أَسَالَهُ. (الثَّجَّاج): الشَّدِيدُ الانصباب" (١٥٨).



في تفسير السعدي: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ﴾؛ أي: السحاب ﴿مَاءً ثَجَّاجًا﴾؛ أي: كثيراً جداً<sup>(١٥٩)</sup>. وتفسير روح المعاني: ﴿مَاءً ثَجَّاجًا﴾؛ أي: منصباً بكثرة، يقال: ثَجَّ الماء؛ إذا سال بكثرة، وثَجَّه؛ أي: أساله فثَجَّ<sup>(١٦٠)</sup>.

دَافِقٍ: وهو للدلالة على الصبِّ دفعة واحدة، وذكر مرة بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق، ٦].

وهو لفظ يدل على تدفق الماء وانصبابه مرة واحدة، وجاء في معجم العين: "دَفَقَ الماءُ دُفُوقًا وَدَفْقًا؛ إذا انصبَّ بِمَرَّةٍ، والماء الدافِقُ"<sup>(١٦١)</sup>. وجاء في الصحاح في اللغة: "دَفَقْتُ الماءَ أَدْفَقُهُ دَفْقًا؛ أي: صببته، فهو ماءٌ دافِقٌ؛ أي: مَدْفُوقٌ"<sup>(١٦٢)</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الدال والفاء والقاف أصلٌ واحد مطَّردٌ قياسه، وهو دَفَع الشيءَ قُدَمًا، من ذلك: دَفَقَ الماءُ، وهو ماءٌ دافِقٌ. وهذه دُفْقَةٌ مِنْ ماءٍ"<sup>(١٦٣)</sup>. وجاء في لسان العرب: "دَفَقَ الماءُ والدَّمَعُ يَدْفِقُ وَيَدْفُقُ دَفْقًا وَدُفُوقًا وَاندَفَقَ وَتَدَفَّقَ وَاسْتَدَفَّقَ: انصبَّ، وقيل انصبَّ بِمَرَّةٍ فهو دافِقٌ؛ أي: مدفوق... دَفَقَ الماءُ وكلُّ مُراقٍ دافِقٌ وَمُنْدَفِقٌ، وقد دَفَقَهُ يَدْفُقُهُ وَيَدْفُقُهُ دَفْقًا وَدَفْقَهُ، والاندِفاقُ: الانصباب، والتدَفُّقُ: التصبب"<sup>(١٦٤)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "الماء (دَفْقًا) فهو (دافِقٌ) (مَدْفُوقٌ)"<sup>(١٦٥)</sup>. وجاء في القاموس المحيط: "دَفَقَهُ يَدْفُقُهُ وَيَدْفُقُهُ: صَبَّهُ وهو ماءٌ دافِقٌ؛ أي: مَدْفُوقٌ"<sup>(١٦٦)</sup>. وجاء في تاج العروس: "دَفَقَهُ يَدْفُقُهُ بِالضَّمِّ... صَبَّهُ، وهو ماءٌ دافِقٌ؛ أي: مَدْفُوقٌ"<sup>(١٦٧)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "دَفَقَ الماءُ: صبه فهو ماءٌ دافِقٌ؛ أي: مدفوق، والاندِفاقُ: الانصباب، والتَدَفُّقُ: التصبب"<sup>(١٦٨)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "الماء و نحوه دَفْقًا: صبه، فهو مدفوق ودافِق، (ج) دَفَق"<sup>(١٦٩)</sup>.

وفي تفسير السعدي: ﴿مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾، وهو: المني الذي ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾؛ يحتمل أنه من بين صلب الرجل وترائب المرأة؛ وهي: ثدياها. ويحتمل أن المراد: المني الدافِق، وهو مني الرجل، وأن محله الذي يخرج منه ما بين صلبه وترائب، ولعل هذا أولى؛ فإنه إنما وصف الله به الماء الدافِق، والذي يحس به ويشاهد دَفَقه، هو مني الرجل، وكذلك لفظ الترائب فإنها تستعمل في الرجل؛ فإن الترائب للرجل، بمنزلة الثديين للأنثى، فلو أريدت الأنثى لقال: "من بين الصلب والثديين" ونحو ذلك، والله أعلم<sup>(١٧٠)</sup>.

وتفسير روح المعاني: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾، والدفق: صب فيه دفع وسيلان بسرعة، وأريد بالماء الدافق: المني، ودافق قيل: بمعنى مدفوق<sup>(١٧١)</sup>.

سَرَاب: ذكرت اللفظة مرة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾ [سورة النور، ٣٠].

وهو لفظ يدل على الماء الذي يتراءى للإنسان بوسط النهار لاصقاً بالأرض، وهو غير موجود حقيقة. وجاء في لسان العرب: "السراب: الآل، وقيل: السراب الذي يكون نصف النهار لاطئاً بالأرض، لاصقاً بها، كأنه ماء جارٍ"<sup>(١٧٢)</sup>. وفي الصحاح في اللغة: "والسَّرابُ: الذي تراه نِصْفُ النهار كأنه ماء"<sup>(١٧٣)</sup>. وجاء في لسان العرب: "والسَّرابُ: الآل، وقيل: السَّرابُ الذي يكون نِصْفُ النهار لاطئاً بالأرض، لاصقاً بها كأنه ماء جارٍ"<sup>(١٧٤)</sup>.

وجاء في القاموس المحيط: "والسَّرابُ: ما تراه نِصْفُ النَّهارِ كأنه ماء"<sup>(١٧٥)</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة: "السين والراء والباء أصل مطرد، وهو يدل على الاتساع والذهاب في الأرض"<sup>(١٧٦)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "والسَّرابُ: الذي تراه نصف النهار كأنه ماء"<sup>(١٧٧)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "السراب: ما يُرى في نصف النهار من اشتداد الحر، كالماء في المفاوز يلصق بالأرض (ج) أسراب"<sup>(١٧٨)</sup>.

وفي تفسير السعدي: من الآية ٣٩ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بربهم وكذبوا رسله ﴿أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ أي: بقاع، لا شجر فيه ولا نبت<sup>(١٧٩)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ﴾ أي: أعمالهم التي هي من أبواب البر، كصلة الأرحام... والسراب: بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان، فإذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب؛ أي: الجاري، واشترط فيه الفراء اللصوق في الأرض، وقيل: هو ما

ترقرق من الهواء في الهجير في قيا في الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذي يرى نصف النهار عند اشتداد الحر في البر يخيل للناظر أنه ماء سارب" (١٨٠).

الطَّل: ذكرت لفظته مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَصَابَهَا وَايْلُ فَنَاتَتْ أَكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَايْلُ فَطَلٌ﴾ [سورة البقرة، ٢٦].

وتدل هذه اللفظة على المطر الخفيف القطر، وجاء في معجم العين: "الطَّل: المَطَرُ الصغار القطر الدائم، وهو أرسخ المطر ندى" (١٨١). وجاء في الصحاح في اللغة: "الطَّل: أضعف المطر، والجمع: الطلال. تقول منه: طَلَّتْ الأرضُ وَطَلَّهَا الندى. فهي مَطْلُولَةٌ" (١٨٢)، وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الطَّل: وهو أضعف المطر، إنما سمي به؛ لأنه يحسن الأرض" (١٨٣). وجاء في لسان العرب: "الطَّل: المَطَرُ الصغارُ القطر الدائم، وهو أرسخ المطر ندى" (١٨٤). وجاء في المصباح المنير: "والطَّل: المطر الخفيف، ويقال: أضعف المطر" (١٨٥). وجاء في القاموس المحيط: "الطَّل: المَطَرُ الضعيفُ أو أَخَفُّ المَطَرِ وأضعفه، أو النَّدى أو قَوْقه ودونَ المَطَرِ: ج. طلال وطلل" (١٨٦). وجاء في تاج العروس: "الطَّل: المَطَرُ الضعيفُ، أو أَخَفُّ المَطَرِ" (١٨٧). وجاء في مختار الصحاح: "الطَّل: أضعف المطر، وجمعه طلال، تقول: منه طَلَّتْ الأرضُ وَطَلَّهَا الندى؛ فهي مَطْلُولَةٌ" (١٨٨). وجاء في المعجم الوسيط: "والأرض ونحوها أصابها الطل: فهي مَطْلُولَةٌ" (١٨٩). وتفسير السعدي: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَنَصَّبَتْ مَنَافِسُهُمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَكَانَتْ أَكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾؛ أي: مطر قليل يكفيها؛ لطيب منبتها" (١٩٠).

وتفسير روح المعاني: ﴿فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌ﴾؛ أي: فيصيبها، أو فالذي يصيبها طل أو فطل يكفيها، والمراد: أن خيرها لا يخلف على كل حال؛ لجودتها وكرم منبتها؛ ولطافة هوائها، والطل: الرذاذ من المطر وهو اللين منه" (١٩١).

وفي تفسير القرطبي: "قال ابن عباس وغيره: هو المطر الضعيف المستدق من القطر الخفيف" (١٩٢).

وفسره ابن كثير: "هو الرذاذ اللين من المطر" (١٩٣).

لَجَّة: ورد ذكر اللفظة مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ [سورة النمل، ٤٤]، و﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ﴾ [سورة النور، ٤٠].

اقتربت هذه اللفظة بكونها أحد صفات البحر، فجاء في معجم العين: "لَجَّ يَلْجُ وَيَلْجُ لَجًّا... وَلُجَّةُ الْبَحْرِ: حَيْثُ لَا تَرَى أَرْضَ وَلَا جَبَلَ... وَبَحْرُ لُجِّيٍّ؛ أي: وَاسِعُ اللَّجَّةِ" (١٩٤). جاء في الصحاح في اللغة: "وَلُجَّةُ الْمَاءِ بِالضَّمِّ: مَعْظَمُهُ" (١٩٥). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "اللام والجيم أصل صحيح، يدلُّ على تردُّد الشيء بعضه على بعض. ومن الباب لُجُّ البحر، وهو قاموسه، وكذلك لُجَّتُهُ؛ لأنَّه يتردَّد بعضه على بعض. يقال التَّجُّ الْبَحْرُ التَّجَاجًا" (١٩٦). وجاء في المصباح المنير: "وَاللُّجَّةُ بِالْفَتْحِ كَثْرَةُ الْأَصْوَاتِ" (١٩٧). وجاء في القاموس المحيط: "وَاللُّجُّ بِالضَّمِّ: الْجَمَاعَةُ الْكَثِيرَةُ، وَمُعْظَمُ الْمَاءِ كَاللُّجَّةِ فِيهِمَا، وَمِنْهُ: بَحْرُ لُجِّيٍّ" (١٩٨). وجاء في تاج العروس: "وَاللُّجُّ بِالضَّمِّ: الْجَمَاعَةُ الْكَثِيرَةُ عَلَى التَّشْبِيهِ بِلُجَّةِ الْبَحْرِ" (١٩٩). وجاء في مختار الصحاح: "وَلُجَّةُ الْمَاءِ بِالضَّمِّ: مَعْظَمُهُ وَكَذَا اللَّجُّ، وَمِنْهُ: بَحْرُ لُجِّيٍّ، وَلَجَّتِ السَّفِينَةُ تَلْجِجًا: خَاضَتْ اللَّجَّةَ" (٢٠٠). وجاء في المعجم الوسيط: "(اللجة) اختلاط الأصوات، ويقال: سمعت لجة الناس أصواتهم وصخبهم، والجلبة: (اللجي) المنسوب إلى اللجة، وفي التنزيل العزيز: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ﴾" (٢٠١).

وفي تفسير السعدي: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ "ماء؛ لأن القوارير شفافة، يرى الماء الذي تحتها كأنه بذاته يجري ليس دونه شيء" (٢٠٢).

وفي تفسير روح المعاني: ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ﴾ "أي: رأت صحته بناء على أن الصرح بمعنى القصر" (٢٠٣). ﴿حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾؛ أي: ظننته ماء كثيراً" (٢٠٣).

مُسْكُوب: ذكر اللفظ في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ﴾ [سورة الواقعة، ٣١].

وهو لفظ للدلالة على انسكاب الماء وجريانه، فجاء في لسان العرب: "أَوْ مَسْكُوبٌ يَجْرِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ خَفَرٍ" (٢٠٤). وجاء في تاج العروس: "مَسْكُوبٌ يَجْرِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ



من غَيْرِ حَفَرٍ" (٢٠٥). وجاء في مختار الصحاح: "وماء سَكَب؛ أي: مسكوب وصف بالمصدر كماء صب، وماء غور" (٢٠٦). وجاء في المعجم الوسيط: "السكب: الهطلان الدائم من المطر وغيره والسريع، (ج) مساكب" (٢٠٧).

وفي تفسير السعدي: ﴿وَمَاءٌ مَّسْكُوبٌ﴾ "من العيون والأنهار السارحة، والمياه المتدفقة" (٢٠٨). وتفسير روح المعاني: ﴿وَمَاءٌ مَّسْكُوبٌ﴾ "وقيل: منساب حيث شاؤوا لا يحتاجون فيه إلى سانية ولا رشاء" (٢٠٩).

مُنْهَمَرٌ: ذكر اللفظ مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ [سورة القمر، ١١].

وهو لفظ للدلالة على انصباب الماء بغزارة، وقد يوصف به المطر أو الدمع، وجاء في معجم العين: "الْهَمَرُ: صَبُّ الدَّمْعِ والماءِ والمَطَرِ وَهَمَرَ الماءُ وانهمر فهو هامِرٌ مُنْهَمَرٌ، والْفَرَسُ يَهْمُرُ الأرضَ هَمْرًا، وهو شِدَّةُ حَفْرِه الأرضَ بِجَوَافِرِهِ" (٢١٠). وجاء في الصحاح في اللغة: "الْهَمَرُ: الصَّبُّ. وقد هَمَرَ الماءُ والدمعُ يَهْمُرُ هَمْرًا. وانهَمَرَ الماءُ: سال" (٢١١). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الهاء والميم والراء: أصل يدلُّ على صَبٍّ وانصباب. وَهَمَرَ دَمْعُهُ. وَهَمَرَ الدَّمْعُ وانهَمَرَ: سال" (٢١٢). وجاء في لسان العرب: "الْهَمَرُ الصَّبُّ.. هَمَرَ الماءُ والدَّمْعُ يَهْمُرُ هَمْرًا صَبًّا" (٢١٣). وجاء في تاج العروس: "هَمَرَهُ: أي: الدَّمْعُ والماءُ والمَطَرُ ونحوها، يَهْمِرُهُ بالكسْرِ وَيَهْمُرُهُ بالضَّمِّ هَمْرًا: صَبَّهُ فَهَمَرَهُ هُوَ يَهْمُرُ بالكسْرِ" (٢١٤). وجاء في مختار الصحاح: "هَمَرَ الماءُ والدمعُ صَبَّهُ، وبابه نصر، وانهَمَرَ الماءُ: سأل" (٢١٥). وجاء في المعجم الوسيط: "انهمر الماء: انسكب بقوة فهو منهمر" (٢١٦).

وفي تفسير السعدي: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾؛ "أي: كثير جدًا متتابع" (٢١٧).

وتفسير روح المعاني: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾؛ أي: منصب، وقيل: كثير" (٢١٨).

ويُلاحظ على هذا المبحث الذي جمعت فيه الألفاظ الدالة على هيئات المياه في القرآن الكريم، بأن بعضها قد جاء دالاً على الكثرة والتدفق والغزارة، وبعضها الآخر يدل على الخفة حد أن يصل بعضها للخيال كلفظة السراب.

وهذا التدرج القرآني في كميات الماء وهيئاته يدل على ما يمتلكه الماء من إعجاز في كينونته، فكلما تحول تغيرت هيئته، وكل هيئة في كل لفظة دالة عليه في القرآن توافق تماماً سياق الآية التي وردت فيها؛ فالثج: جاء لوصف هيئة المطر المنسكب نعمة من الله على عباده، ولهيئة التدفق أيضاً سياق قرآني دل على الاندفاع مرة واحدة، ونلاحظ في ثجاج الغزارة والانسكاب المتواصل؛ أي دلالة تواتر، أما في دافق فالدلالة هنا على الخروج دفعة واحدة، في مرة واحدة، وتأتي هيئة الخفة مع لفظة طل لتكوّن صورة جمالية من صور نزول المطر ليرصد القرآن الكريم هيئة أخرى لهيئات الماء، وتتبعها لفظة لجة لتكوّن صورة جديدة لهيئة الماء الذي يتردد في نفسه وهو يجري؛ فسبحان من أبدع هذا اللفظ وركبه على معناه في أجمل وضع!

وبالمقارنة بين هيئة الماء في هذه الألفاظ نلاحظ العلاقة بين الألفاظ من حيث الترادف، والتضاد، والاشتغال:

#### علاقة الترادف:

- ثجاج، ودافق، ومسكوب، ومنهمر: جميعها تدل على الماء المنهمر المتدفق بغزارة، ف"ثجاج" هو: الماء المنصب بغزارة، و"دافق" هو: الماء المتدفق بشدة، و"مسكوب": الماء المصبوب المنسكب، و"منهمر" هو: المطر الغزير المتساقط بلا انقطاع.
- طل: يشير إلى قطرات الماء الخفيفة، كالرذاذ أو الندى.
- لجة: تعني: الماء العميق أو البحر الهاج، وتشير إلى كثرة الماء وعمقه.

#### علاقة التضاد:

- ثجاج، ودافق، ومنهمر × سراب: الماء الثجاج أو المنهمر يدل على وجود الماء بغزارة، بينما سراب يوهم بوجود الماء، لكنه في الحقيقة لا وجود له؛ ما يجعله نقيضاً للمياه الحقيقية الجارية أو المنسكبة.

● طل × لجة :

”طل“ قطرات خفيفة من الماء، وهو عكس ”لجة“ التي تدل على الماء الكثير العميق أو المتلاطم.

علاقة الاشتمال :

- كل هذه الألفاظ تنتمي إلى حقل دلالي واحد، وهو الماء، لكنها تتنوع من حيث:
- شدة السقوط أو التدفق: (ثجاج، ودافق، ومسكوب، ومنهمر).
- القلة والخفة: (طل).
- الكثرة والعمق: (لجة).
- الوهم وعدم الحقيقة: (سراب).

الخلاصة:

- هناك ترادف بين الألفاظ التي تدل على غزارة الماء وتدفعه، مثل: (ثجاج، ودافق، ومنهمر، ومسكوب).
- تضاد بين الماء الحقيقي المنهمر (ثجاج) والسراب الذي يوهم بوجود الماء لكنه غير موجود.
- الاشتمال يربطها كلها بموضوع الماء، مع اختلافات في الكمية: (غزير، وخفيف)، أو الحالة: (ماء حقيقي، ووهمي)، أو العمق: (ضحل، وعميق).

وفي الجدول التالي توضيح المكونات الدلالية لتلك الألفاظ؛ لبيان ما يشترك فيه بعضها مع بعض، وما يتميز به بعضها عن بعض:

## جدول (٢) التحليل المكوناتي للألفاظ الدالة على هيئات الماء

| اللفظ    | الوصف | بئر | مختلف | ينيف | متلاش | متتابع | متردد | مرة واحدة | سريع | بطيء |
|----------|-------|-----|-------|------|-------|--------|-------|-----------|------|------|
| ثُجَاجًا | +     | +   | +     |      |       | +      |       |           | +    |      |
| دافق     | +     | +   | +     |      |       |        |       | +         | +    |      |
| سراب     |       |     |       | +    |       |        |       |           |      | +    |
| طلّ      |       |     | +     | +    |       | +      |       |           | +    |      |
| لجة      |       |     |       |      |       |        | +     |           |      |      |
| مسكوب    | +     | +   | +     |      |       | +      |       |           | +    |      |
| منهمر    | +     | +   | +     |      |       | +      |       |           | +    |      |

## ٢-١-٣ - الألفاظ الدالة على مصادر الماء

البئر: ذكرت اللفظة مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبْرِئُ مِعْطَلَةَ وَقَصَّيْنِ مَشِيدٍ﴾ [سورة الحج، ٤٥].

والبئر: لفظ معروف، وهو: الحفرة العميقة في الأرض التي سكن فيها الماء النازل من السماء. وجاء في معجم العين: "بَأْرْتُ الشيءَ وابتَأْرْتُهُ واثْبَرْتُهُ: خبأته. وبَأْرْتُ بُوْرَةً؛ أي: حفيرة فأنا أَبَارُهَا بَأْرًا، وهي حفيرة صغيرة للنار توقد فيها... والْبِئْرُ أيضاً: حافر البئر" (٢٩). وجاء في الصحاح في اللغة: "البئرُ جمعُها في القلّة: أَبْوْرٌ وَأَبَارٌ بهمزة بعد الباء، ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول: أَبَارٌ. فإذا كُثِرَتْ فهي البِئْرُ. وقد بَأْرْتُ بِنْرًا. والبُوْرَةُ: الحفرة. أبو زيد: بَأْرْتُ أَبَارًا بَأْرًا: حفرتُ بُوْرَةً يُطَبِّخُ فيها؛ وهي الإِرة. والبِئيرةُ: الذخيرة. وقد بَأْرْتُ الشيءَ



وَابْتَأَرَتْهُ؛ إِذَا ادَّخَرَتْهُ" <sup>(٢٢٠)</sup>، وجاء في معجم مقاييس اللغة: "حجرٌ يتقدم من طيّها نادراً، يقوم عليه السَّاقِي. وَأَرْعَفَ فلانٌ فلاناً؛ إِذَا أَعْجَلَهُ. وجاء في الرَّاعوفة: أَنَّهُ سُحِرَ وَجُعِلَ سَحْرُهُ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ وَدُفِنَ تَحْتَ رَاعُوفَةِ الْبَيْرِ" <sup>(٢٢١)</sup>. وجاء في لسان العرب: "الْبَيْرُ الْقَلْبُ أَنْثَى، والجمع: أَبَارٌ بهمزة بعد الباء مقلوب عن يعقوب، ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول: أَبَارٌ إِذَا كَثُرَتْ فِيهِ الْبُئَارُ، وهي في القلة: أَبُورٌ" <sup>(٢٢٢)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "أنثى ويجوز تخفيف الهمزة، وله جمعان للقلة (أَبَار) ساكن الباء على أفعال، ومن العرب من يقلب الهمزة التي هي عين الكلمة ويقدمها على الباء ويقول: (أَأَبَارٌ) فتجتمع همتان فتقلب الثانية ألفاً والثاني (أَبُورٌ)، مثل: أفلس، قال الفراء: ويجوز القلب فيقال: (أَبُرُّ)، وجمع الكثرة: (بِنَارٌ)، مثل: كتاب، وتصغيرها (بُؤِيرَةٌ) بالهاء وتضاف بئر إلى ما يخصها، فمنه: (بَيْرْمَعُونَةٌ)" <sup>(٢٢٣)</sup> وجاء في القاموس المحيط: "وَحَوَالِبُ الْبَيْرِ وَالْعَيْنُ: مَنَابِعُ مَائِهَا" <sup>(٢٢٤)</sup>. وجاء في تاج العروس: "الْبَيْرُ بِالْكَسْرِ: الْقَلْبُ... ج أَبَارٌ بهمزة بعد الباء مقلوبٌ عن يعقوب؛ أي: فوزنه أعفأ. ومن العرب مَنْ يَلْبِيقُ الهمزة فيقول: أَبَارٌ على أصله، وهي فِي الْقِلَّةِ أَبُورٌ وَأَبْرٌ مثلاً أُمْلٍ مقلوب، وَزْنُهُ أَغْفُلٌ عَنِ الْفَرَاءِ" <sup>(٢٢٥)</sup>. وجاء في مختار الصحاح: "الْبَيْرُ جَمْعُهَا فِي الْقِلَّةِ أَبُورٌ كَأَفْلَسَ وَ أَبَارٌ كَأَحْجَارٍ، ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول: أَبَارٌ كَأَنَارٍ إِذَا كَثُرَتْ فِيهِ الْبُئَارُ كَالْدِيَارِ وَ بَارِبْنَرٌ بهمزة بعد الباء؛ حفرها وبابه مقطع" <sup>(٢٢٦)</sup>. وجاء في المعجم الوسيط: "الْبَيْرُ كُنْأٌ: قَلٌّ مَاؤُهَا، وَالْحَيَوَانُ الْحَلُوبُ: قَلٌّ لَبْنُهُ" <sup>(٢٢٧)</sup>.

وفي تفسير السعدي: "وبئر معطلة؛ أي: وكم من بئر، قد كان يزدحم عليه الخلق؛ لشربهم وشرب مواشيهم، ففقده أهله، وعدم منه الوارد والصادر" <sup>(٢٢٨)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: "وبئر معطلة، والبئر من بَأَرَتْ؛ أي حضرت، وهي مؤنثة على وزن فعل بمعنى: مفعول، وقد تذكر على معنى القلب، وتُجمع أَبَارٌ وَأَبَارٌ وَأَبُورٌ وَأَبْرٌ وبيار، وتعطيل الشيء: إبطال منافعه؛ أي وكم بئر عامرة في البوادي تُركت لا يسقى منها؛ لهلاك أهلها" <sup>(٢٢٩)</sup>.

الْبَحْرُ: ذكرت لفظة البحر (٣٣) مرة في القرآن الكريم <sup>(٢٣٠)</sup>، منها قوله تعالى: ﴿وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ﴾ [سورة البقرة، ١٦٤]. وبلفظ بحران مرة <sup>(٢٣١)</sup>، وبلفظ بحرين (٤) مرات <sup>(٢٣٢)</sup>، وبلفظ أبحر مرة <sup>(٢٣٣)</sup>، وبلفظ بحار مرتين <sup>(٢٣٤)</sup>.

وللفظة البحر دلالة السعة، والعمق، والكثرة، والملوحة، وهذا حسب ما جاء في بعض المعاجم، وعلى رأسها العين؛ فجاء معنى البحر عند الخليل بأنه: "الْبَحْرُ سُمِّيَ به؛ لاستبحاره، وهو انبساطه وسَعَتُهُ. وإذا كان الْبَحْرُ صغيراً قيلَ له: بُحَيْرَةٌ" (٢٣٥)، وذكر الجوهري معنى البحر: "الْبَحْرُ: خلاف البرِّ. يقال: سُمِّيَ بَحْرًا؛ لعمقه واتساعه. والجمع أَبْحَرُ وبحارٌ وبحورٌ. وكلُّ نهرٍ عظيمٍ بَحْرٌ" (٢٣٦). وتناوله ابن فارس بصورة تفصيلية، فقال في معناه: "الْبَحْرُ: خلاف البرِّ. يقال: سُمِّيَ بَحْرًا؛ لعمقه واتساعه. والجمع أَبْحَرُ وبحارٌ وبحورٌ. وكلُّ نهرٍ عظيمٍ بَحْرٌ. وماءٌ بَحْرٌ؛ أي مِلْحٌ. وأَبْحَرَ الماءُ: مَلَحَ" (٢٣٧). وجاء المعنى في لسان العرب دراسة مطوّلة لمعنى البحر، ومرادفاته: "بحر: البحر: الماء الكثير، ملحاً كان أو عذباً، وهو خلاف البر، سمي بذلك؛ لعمقه واتساعه، وقد غلب على الملح حتى قل في العذب، وجمعه أبجر وبحور وبحار. وماء بحر: ملح، قلّ أو كثر" (٢٣٨). وفي المصباح المنير جاء المعنى بشكل أكثر ميلاً للتفسير الاشتقاقي، فقال في معنى البحر: "معروف، والجمع (بُحُورٌ) و (أَبْحَرٌ) و (بَحَارٌ) سُمِّيَ بذلك؛ لاتساعه" (٢٣٩)، وفي القاموس المحيط: "الْبَحْرُ: الماء الكثير أو المِلْحُ فَقَط. ج: أَبْحَرٌ وَبُحُورٌ وَبَحَارٌ وَالتَّصْغِيرُ: أَيْبَحَرُ لَا بُحَيْرٌ" (٢٤٠). وجاء في تاج العروس: "الماء الكثير، ملحاً كان أو عذباً وهو خلاف البرِّ، سُمِّيَ بذلك؛ لعمقه واتساعه أو المِلْحُ فَقَط، وقد غلب عليه حتى قلّ في العذب. ج: أَبْحَرٌ وَبُحُورٌ وَبَحَارٌ. وماءٌ بَحْرٌ: مِلْحٌ قَلَّ أو كَثُرَ" (٢٤١). ونجد الرازي يذكر باقتضاب المعنى في قوله: "الْبَحْرُ ضد البر، قيل: سمي به؛ لعمقه واتساعه، والجمع أَبْحَرُ وَبَحَارٌ وَبُحُورٌ، وكل نهر عظيم بحر... وماء بحر؛ أي ملح وأَبْحَرُ ملح" (٢٤٢).

وفي تفسير السعدي: "﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلَكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ أي: هو وحده لا شريك له ﴿الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ﴾ وهبناه لمنافعكم المتنوعة. ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾، وهو السمك والحوث الذي يصطادونه منه، ﴿وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ فتزديكم جمالاً وحسناً إلى حسنكم، ﴿وَتَرَى الْفُلَكَ﴾ أي: السفن والمراكب ﴿مَوَاجِرَ﴾ فيه؛ أي: تمخر في البحر العجاج الهائل بمقدمها حتى تسلك فيه من قطر إلى آخر، تحمل المسافرين وأرزاقهم وأمتعتهم وتجاراتهم التي يطلبون بها الأرزاق وفضل الله عليهم" (٢٤٣).

وفي تفسير روح المعاني: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ﴾ "شروع بعد انتهاء قصة فرعون في قصة بني إسرائيل، وشرح ما أحدثوه بعد أن منَّ الله تعالى عليهم بما منَّ، وأراهم من الآيات ما أراهم: تسليية لرسول الله صلى الله عليه وسلم عما رآه من اليهود بالمدينة، فإنهم جروا معه على دأب أسلافهم مع أخيه موسى عليه السلام، وإيقاظاً للمؤمنين أن لا يغفلوا عن محاسبة أنفسهم ومراقبة نعم الله تعالى عليهم، فإن بني إسرائيل وقعوا فيما وقعوا؛ لغفلتهم عما منَّ الله تعالى به عليهم، وجاوز بمعنى جاز وقُرى: ﴿وَجَوَزْنَا﴾ بالتشديد وهو أيضاً بمعنى: جاز، فعُدي بالباء؛ أي: قطعنا البحر بهم، والمراد بالبحر بحر القلزم" (٢٤٤).

وأشهر ما عُرف عن البحر بأنه ضد البر، وأنه يشكل مساحة (٧١٪) من مساحة الكرة الأرضية، وبالنظر في دلالة هذه اللفظة نجد الاشتقاق قد قام عليها كثيراً في اللغة، فيقال: "أَبْجَرَ فلان: إذا ركب البحر، ومنه قيل للدم الخالص الحُمْرَة: بَاجِرٌ وَبَجْرَانِيٌّ. والبَاجِر: الأحمق، قال: هذه بَجْرَتُنَا؛ أي: بلدتنا وأرضنا. ولقيته صَحْرَة بَحْرَة؛ أي: بارزاً ليس بينك وبينه شيء. وَبَجَرْتُ أذنَ الناقَةِ بَحْرًا: شققته وخرقتها. ومنه الْبَحِيرَة: وهي ابنة السائبة" (٢٤٥).

**الصَّيْب:** وردت مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [سورة البقرة، ١٩].

وهو لفظ مرادف للسحاب الحامل للمطر، وفي معجم العين: "والصَّيْبُ: سحابٌ ذو صَوْبٍ" (٢٤٦). وجاء في الصحاح في اللغة: "الصَّوْبُ: نزول المطر والصيب: السحاب دون الصواب. وصاب؛ أي: نزل" (٢٤٧). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "ويقال الصَّيْبُ: السَّحاب ذو الصَّوْب" (٢٤٨). وجاء في لسان العرب: "والصَّيْبُ: السَّحاب ذو الصَّوْب، وصاب؛ أي: نَزَلَ... والصَّوْبُ مثل الصَّيْب، وتقول: صَابَهُ الْمَطَرُ؛ أي مَطَرَهُ" (٢٤٩). وجاء في المصباح المنير: "(يَصِيْبُهُ) (صَيْبًا) من باب باع، و(صَابَهُ) المطر (صَوْبًا) من باب قال، والمطر (صَوْبٌ) تسمية بالمصدر، وسحاب (صَيْبٌ) ذو صوب" (٢٥٠). وجاء في مختار الصحاح: "الصَّوْبُ: نزول المطر... والصَّيْبُ: السحاب" (٢٥١). وجاء في المعجم الوسيط: "(الصيب): السحاب ذو الصوب، والمطر وفي التنزيل العزيز: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾" (٢٥٢).

وفي تفسير السعدي: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ "يعني: أو مثلهم كصيب، أي: كصاحب صيب من السماء، وهو المطر الذي يصب، أي: ينزل بكثرة" (٢٥٣).

تفسير روح المعاني: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ "والصيب في المشهور: المطر من صاب يصب؛ إذا نزل وهو المروي هنا عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم رضي الله تعالى عنهم، ويطلق على السحاب أيضاً" (٢٥٤).

عين: دلالة لفظة العين واسعة، وجمعت الألفاظ الدالة على عين الماء فقط فوجدتها بلفظ عين ومضاف إليها لفظ يميزها أربع مرات (٢٥٥)، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [سورة الكهف، ٨٦]، ولفظة عَيْنًا (٥) مرات (٢٥٦)، ولفظت عينان مرتين (٢٥٧)، ولفظت عيون (١٠) مرات (٢٥٨). وجاء في معجم العين: "عَيْنُ الْمَاءِ... والتي يخرج منها الماء.... وينبوع الماء الذي ينبع من الأرض ويجري" (٢٥٩). وجاء في الصحاح في اللغة: "وَالْعَيْنُ: عَيْنُ الْمَاءِ" (٢٦٠). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدلُّ على عُضْوٍ به يُبَصِّرُ وَيُنْظَرُ، ثم يشتقُّ منه" (٢٦١).

وجاء في المصباح المنير: "تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة، فمنها الباصرة، و(عَيْنُ) الماء، و(عَيْنُ) الشمس، و(العَيْنُ) الجارية، و(العَيْنُ) الطليعة، و(عَيْنُ) الشيء" (٢٦٢). وجاء في مختار الصحاح: "وحفر حتى عَانَ من باب باع؛ أي: بلغ العُيون، والماء مَعِينٌ وَمَعْيُونٌ وَأُعِينْتُ الْمَاءَ مثله وَعَانَ الْمَاءُ والدمع يعين عَيْنَانَا بفتحتين" (٢٦٣). وجاء في المعجم الوسيط: "وينبوع الماء ينبع من الأرض ويجري (ج) أعين وعيون" (٢٦٤).

وفي تفسير السعدي: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ "أي: ذلك الكأس اللذيذ الذي يشربون به، لا يخافون نفاذه، بل له مادة لا تنقطع، وهي عين دائمة الفيضان والجريان، يفجرها عباد الله تفجيرًا، أنى شأؤوا، وكيف أرادوا، فإن شأؤوا صرفوها إلى البساتين الزاهرات، أو إلى الرياض الناضرات" (٢٦٥).

وفي تفسير روح المعاني: ﴿وَرَوَّاحَهَا شَهْرٌ وَأَسْلَأَ لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ﴾ "أي: النحاس الذائب من قطر يقطر قطراً وقطراناً بسكون الطاء وفتحها، وقيل: الفلزات النحاس والحديد وغيرهما، وعلى الأول جمهور اللغويين، وأريد بعين القطر معدن النحاس ولكنه سبحانه أسأله كما ألان الحديد لداود؛ فنبع كما ينبع الماء من العين؛ فلذلك سمي عين القطر باسم ما آل إليه، وذكر الجلي أن نسبة الإسالة إلى العين مجازية كما في جري النهر" (٢٦٦).

**الغَيْثُ:** وردت في القرآن الكريم (٣) مرات (٢٦٧)، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ [سورة لقمان، ٣٤].

وهي لفظة ترادف في دلالتها لفظة المطر، وأغلب ما تكون للرحمة، والإنبات فجاء في معجم العين: "الغَيْثُ: الْمَطَرُ يُقَالُ غَاثَهُمُ اللَّهُ وَأَصَابَهُمْ غَيْثٌ وَالْغَيْثُ: الْكَلَأُ يَنْبُتُ مِنَ الْمَطَرِ وَيُجْمَعُ عَلَى الْغُيُوثِ وَالْغِيَاثُ: مَا أَغَاثَكَ اللَّهُ بِهِ وَيَقُولُ الْمُبْتَلى: أَغْنَيْني أَي: فَرَّجْ عَنِّي" (٢٦٨). وجاء في الصحاح في اللغة: "الغَيْثُ: المطر. وقد غَاثَ الغَيْثُ الأرضَ، أي أصابها. وغَاثَ الله البلادَ يَغِيثُهَا غَيْثًا وَغِيْثَتِ الأرضُ تُغَاثُ غَيْثًا، فهي أرض مَغِيْثَةٌ وَمَغْيُوثَةٌ. وربما سَمَّى السحاب والنبت بذلك" (٢٦٩). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الغين والياء والثاء أصلٌ صحيح، وهو الحَيَا النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ. يقال: جَادَنَا غَيْثٌ، وهذه أرضٌ مَغِيْثَةٌ وَمَغْيُوثَةٌ. وَغُنْنَا، أي أصابنا الغَيْثُ، قال ذو الرُّمَّة: "ما رأيتُ أَفْصَحَ مِنْ أَمَةٍ آلِ فلان، قلتُ لها: كيف كان المطر عندكم؟ قالت: غُنْنَا ما شِينَا" (٢٧٠). وجاء في لسان العرب: "وَمَطَرُ اسم رجل سمي به من حيث سمي غَيْثًا" (٢٧١). وجاء في المصباح المنير: "المطرو (غَاثَ) الله البلادَ (غَيْثًا) من باب ضرب أنزل بها (الغَيْثَ) فالأرض (مَغِيْثَةٌ) و (مَغْيُوثَةٌ) وَيُبْنَى للمفعول فيقال: (غِيْثَتِ) الأرضَ (تُغَاثُ) " (٢٧٢). وجاء في القاموس المحيط: "الغَيْثُ: المطرُ أو الذي يكونُ عَرْضُهُ بَرِيدًا وَالْكَلَأُ يَنْبُتُ بماءِ السماءِ. وغَاثَ اللَّهُ الْبِلَادَ وَالْغَيْثُ الأرضَ: أصابها والنَّوْرُ: أضاء. وَغِيْثَتِ الأرضُ تُغَاثُ فهي مَغِيْثَةٌ وَمَغْيُوثَةٌ" (٢٧٣). وجاء في تاج العروس: "الْمَطَرُ وهو أَيْضًا مصدرُ غَاثَ يَغِيْثُ كِبَاعَ. وقيل: هو الْمَطَرُ الْخَاصُّ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ النَّافِعِ؛ لِأَنَّهُ يُغَاثُ بِهِ النَّاسُ وهذا من شرح الشِّفَاءِ. وجمع الغَيْثِ أَغْيَاثٌ وَغُيُوثٌ" (٢٧٤). وجاء في مختار الصحاح: "الغَيْثُ المطر، وَغَاثَ الغيثُ الأرضَ: أصابها، وَغَاثَ الله البلادَ، وبأبهما باع وَغِيْثَتِ الأرضُ

تُغَاثُ غَيْثًا فهي أرض مَغِيثة ومَغْيُوثَة وربما سمي السحاب والنبات غَيْثًا<sup>(٢٧٥)</sup>. جاء في المعجم الوسيط: " (غائه) الله غوثًا نصره وأعانه (أغاثه) غاثه، ويقال: أغاثهم الله برحمته كشف شدتهم وأغاثهم بالمطر أرسله عليهم (المغوثه) المعونة والنصرة (ج) مغاوث<sup>(٢٧٦)</sup> .

وفي تفسير السعدي: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ، ثُمَّ يَهِيْجُ فَنَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَعْفَرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ ﴾.

"ثم ضرب للدنيا مثلاً بغيث نزل على الأرض، فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها، وأعجب نباته الكفار، الذين قصرُوا همهم ونظرهم إلى الدنيا جاءها من أمر الله [ما أتلّفها] فهاجت وبيست، فعادت على حالها الأولى، كأنه لم ينبت فيها خضراء، ولا رؤي لها مرأى أنيق، كذلك الدنيا، بينما هي زاهية لصاحبها زاهرة، مهما أراد من مطالبها حصل، ومهما توجه لأمر من أمورها وجد أبوابه مفتحة، إذ أصابها القدر بما أذهبها من يده، وأزال تسلطه عليها، أو ذهب به عنها، فرحل منها صفر اليدين، لم يتزود منها سوى الكفن، فتبّأ لمن أضحت هي غاية أمنيته ولها عمله وسعيه"<sup>(٢٧٧)</sup>.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنْزِلُ الْغَيْثَ﴾؛ أي: المطر الذي يغيثهم من الجذب؛ ولذلك خص بالنافع منه فلا يقال: غيث لكل مطر، وقرأ الجمهور ﴿يُنْزِلُ﴾ مخففاً<sup>(٢٧٨)</sup>.

ومعنى (يغاث): قال أبو حيان: "وقال ابن عباس ومجاهد والجمهور: يغاث من الغيث، وقيل: من الغوث، وهو الضرج"<sup>(٢٧٩)</sup>.

والفرق بين الغيث والمطر: الغيث ما كان نافعا في وقته، والمطر قد يكون نافعا وضاراً في وقته وغير وقته<sup>(٢٨٠)</sup>.

الكَوْنَرُ: ورد ذكر اللفظة مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْنَرَ﴾ [سورة الكوثر، ١].



وهو لفظ خاص بنهر في الجنة، فجاء في معجم العين: "والكَوْثَرُ: (نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ يَتَشَعَّبُ مِنْهُ أَكْثَرُ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، وَيُقَالُ: بِلِ الْكَوْثَرِ: الْخَيْرُ الْكَثِيرُ الَّذِي أَعْطَاهُ النَّبِيُّ" (٢٨١). وجاء في الصحاح في اللغة: "(الكوثر) بمعنى الكثرة" (٢٨٢). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "والكَوْثَرُ: (نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾" قالوا هذا وقالوا: أراد الخير الكثير. والكَوْثَرُ: الْغُبَارُ، سَمِّيَ بِذَلِكَ؛ لِكَثْرَتِهِ وَثَوْرَانِهِ" (٢٨٣). وجاء في معجم لسان العرب: "الكَوْثَرُ وهو نهر في الجنة ومعناه الخير الكثير، وجاء في التفسير أن الكوثر القرآن والنبوة، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾" قيل: الكوثر ههنا: الخير الكثير الذي يعطيه الله أمته يوم القيامة، وكله راجع إلى معنى الكثرة، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أن الكوثر نهر في الجنة أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، في حافتيه قباب الدَّرِّ الْمُجَوَّفِ" (٢٨٤). وجاء في القاموس المحيط: "الكوثر: الكثير من كل شيء، والكثير المُلْتَفُّ من الغُبَارِ والإسلام، والنبوة، والأتباع" (٢٨٥). وجاء في المصباح المنير: "و(الكَوْثَرُ) فوعل: نهر في الجنة، وقيل: هو العدد الكثير" (٢٨٦).

جاء في تاج العروس: "الكَوْثَرُ: الْكَوْثَرُ هُوَ السَّيِّدُ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ. الْكَوْثَرُ: مِنَ الْعَسَلِ حَافَتُهُ قِبَابُ الدَّرِّ الْمُجَوَّفِ. وَالْكَثْرُ بِالْفَتْحِ" (٢٨٧). وجاء في مختار الصحاح: "والكوثر من الغبار الكثير، والكوثر نهر في الجنة" (٢٨٨). جاء في المعجم الوسيط: "العدد الكثير والخير العظيم والرجل السخي" (٢٨٩).

وفي تفسير السعدي: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾: "يقول الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ممتناً عليه: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾؛ أي: الخير الكثير، والفضل الغزير، الذي من جملته، ما يعطيه الله لنبيه صلى الله عليه وسلم يوم القيامة، من النهر الذي يقال له: ﴿الْكَوْثَرُ﴾، طوله شهر، وعرضه شهر، ماؤه أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، أنيته كنجوم السماء في كثرتها واستنارتها، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً" (٢٩٠).

وفي تفسير روح المعاني: من الآية الأولى من سورة الكوثر: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ "فيه أقوال كثيرة، فذهب أكثر المفسرين إلى أنه: نهر في الجنة، ورأيت في بعض الكتب أن

الكوثر: هو النهر الذي ذكره أولاً، وهو الحوض، وهو على ظهر ملك عظيم يكون مع النبي صلى الله عليه وسلم" (٢٩١).

المطر: تعددت ألفاظ المطر في القرآن الكريم فذكر لفظ مطر (٧) مرات (٢٩٢)، منها قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ﴾ [سورة الشعراء، ١٧٣]، ولفظ أمطرنّا (٥) مرات (٢٩٣)، ولفظ فأمطر مرة واحدة (٢٩٤)، ولفظ أمطرت مرة واحدة (٢٩٥)، ولفظ ممطرنّا مرة واحدة (٢٩٦).

والمطر معروف: هو الماء النازل من السماء؛ لإحياء الأرض وإنبات النبات، وجاء في معجم العين: "الْمَطَرُ: الاسم وهو الماء الْمُنْسَكِبُ مِنَ السَّحَابِ" (٢٩٧). وجاء في الصحاح في اللغة: "الْمَطَرُ: واحد الأمطار. وَمَطَرَتِ السَّمَاءُ تَمْطُرُ مَطَرًا، وَأَمْطَرَهَا اللَّهُ، وَقَدْ مُطِرْنَا" (٢٩٨). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "(مطر) الميم والطاء والراء أصلٌ صحيحٌ فيه معنيان: أحدهما الغيث النازل من السماء، وقال ناسٌ: لا يقال أَمْطَرْنَا فِي الْعَذَابِ" (٢٩٩). وجاء في المصباح المنير: "مَطَرَتِ السَّمَاءُ (تَمْطُرُ) (مَطَرًا) من باب طلب فهي (مَاطِرَةٌ) في الرحمة، وجمعه (أَمْطَارٌ)" (٣٠٠). وجاء في القاموس المحيط: "الْمَطَرُ: ماءُ السَّحَابِ ج: (أَمْطَارٌ)" (٣٠١). وجاء في تاج العروس: "الْمَطَرُ: ماءُ السَّحَابِ الْمُنْسَكِبِ مِنْهُ جَ أَمْطَارٌ" (٣٠٢).

وجاء في مختار الصحاح: "م ط ر: مَطَرَتِ السَّمَاءُ وَأَمْطَرَهَا اللَّهُ وَقَدْ مُطِرْنَا، وَقِيلَ: مَطَرَتِ السَّمَاءُ وَأَمْطَرَتِ بِمَعْنَى: الْأَسَيْمُطَارُ الْأَسْتِسْقَاءُ" (٣٠٣). وجاء في المعجم الوسيط: "(المطر) الماء النازل من السحاب (ج) أمطار" (٣٠٤).

وفي تفسير السعدي: ﴿وَلَقَدْ أَنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْتُ مَطَرَ السَّوْءِ أَفْكَمَ يَكُونُوا يَكُونُهَا﴾ بل كانوا لا يرجون نشوراً ﴿أشارتعالى إلى هذه القصص وقد بسطها في آيات أخر؛ ليحذر المخاطبين من استمرارهم على تكذيب رسولهم؛ فيصيبهم ما أصاب هؤلاء الأمم الذين قريباً منهم، ويعرفون قصصهم بما استفاض واشتهر عنهم، ومنهم من يرون آثارهم عياناً، كقوم صالح في الحجر، وكالقريّة التي أمطرت مطر السوء بجحارة من سجيل يمرون عليهم مصبحين وبالليل في أسفارهم" (٣٠٥).



وجاء كذلك للعذاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ﴾ "أي: بئس المطر مطرهم وبئس العذاب عذابهم؛ لأنهم أُنذروا وخوفوا فلم ينزجروا ولم يرددعوا فأحل الله بهم عقابه الشديد" (٣٠٦). وفي قوله تعالى: (هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا)، قال المفسرون: "كان المطر قد حُبس عن عاد؛ فساق الله إليهم سحابة سوداء؛ فلما فرحوا وقالوا: هذا عارض ممطرنا، فقد كانوا في حاجة إلى المطر فقال لهم هود - عليه السلام - : بل هو ما استعجلتم به، ثم بين ما هو؛ فقال: ريح فيها عذاب أليم؛ فنشأت الريح من تلك السحابة تدمر كل شيء؛ أي: تهلك كل شيء مرت به من الناس، والدواب، والأموال" (٣٠٧).

ومعنى المطر في حال الخير والبركة والنماء جاء في القرآن الكريم بمعانٍ أخرى: كالماء، والغيث، وصيّب، وغير ذلك.

وفي تفسير روح المعاني: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ "تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبئة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء: المطر، ومن السماء: السحاب أو الكلام على تقدير مضاف؛ أي: من جانب السماء" (٣٠٨).

**النبع:** ذكرت في القرآن لفظته مفردة مرة (ينبوعاً) (٣٠٩)، وجمعاً مرة (ينابيع) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الزمر: ٢١].

وهي لفظة تدل على نبع الماء من العين فجاءت في كتاب العين: "نَبَعَ الماءُ نَبْعًا وَنُبُوعًا: خرج من العين؛ ولذلك سَمِيتَ العينُ يَنْبُوعًا" (٣١٠). وجاء في الصحاح: "نَبَعَ الماءُ يَنْبُغُ وَيَنْبُغُ وَيَنْبُغُ نَبْعًا وَنُبُوعًا: خرج من العين. والينْبُوعُ: عينُ الماء، والجمع الينابيع. الواحدة: نَبْعَةٌ" (٣١١). وعند ابن فارس، جاء معنى النبع: " (نبع) النون والباء والعين كلمتان: أحدهما نُبُوع الماء، والموضع الذي يَنْبُغُ منه يَنْبُوع. ومنابع الماء: مَخَارِجُهُ من الأرض. والأخرى النَّبْعُ: شَجَرٌ" (٣١٢). وأورد فيه ابن منظور: "نَبَعَ الماءُ وَنَبَعَ وَنَبَعَ عن اللحياني: يَنْبُغُ وَيَنْبُغُ وَيَنْبُغُ الأخيرة عن اللحياني نَبْعًا وَنُبُوعًا تَفْعَرُ، وقيل: خرج من العين؛ ولذلك سميت العين يَنْبُوعًا من نَبَعَ الماء؛ إذا جرى من العين، وجمعه: يَنْبَائِعُ وبناحية الحجاز عين ماء يقال لها يَنْبُغُ، والينْبُوعُ الْجَدُولُ الكثير الماء، وكذلك العين، والجمع الينابيع" (٣١٣). وفي

المصباح المنير: "الماء (نُبُوْعًا) من باب قعد، و (نَبَعَ نَبْعًا) من باب نفع لغة خرج من العين، وقيل للعين (يَنْبُوعٌ)، والجمع (يَنْبَائِعُ) و (الْمَنْبِعُ) بفتح الميم والباء مخرج الماء والجمع (مَنْبَائِعُ)" (٣١٤). وفي القاموس المحيط جاء مقتضباً: "نَبَعَ والْبئرُ: اسْتَحْرَجَ ماءَها" (٣١٥). وفي مختار الصحاح جاء عند الرازي: "نَبَعَ الماء خرج من باب قطع، ونَبَعَ يَنْبُعُ بالكسر، نَبَاعًا بفتح الباء، والْيَنْبُوعُ: عين الماء، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾، والجمع الْيَنْبَائِعُ، والنَّبْعُ: شجر يُنْخَذُ منه الْقَسِيُّ وتُتْخَذُ من أغصانه السِّهَامُ، الواحدة نَبْعَةٌ، وَيَنْبُعُ بلد" (٣١٦). وأخيراً، معنى النبع في المعجم الوسيط: "الماء ونحوه من الأرض، نبْعًا ونبوعًا (أنبع) الماء ونحوه: أخرجه. (تنبع) الماء ونحوه: خرج قليلاً. (المنبع): مخرج الماء ونحوه. ويقال لمصدر الشيء: منبعه (ج) منابع" (٣١٧).

وقال الزمخشري: "ينبوعًا: عينًا غزيرة من شأنها أن تنبع بالماء لا تقطع" (٣١٨).

وفي تفسير السعدي: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِرَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾؛ "أي: أنها راجية" (٣١٩).

وتفسير روح المعاني: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِرَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ "مفعول من نبع الماء، كيعبوب من عب الماء؛ إذا زخر وكثر موجه، فالإياء زائدة للمبالغة، والمراد: عينًا لا ينضب ماؤها، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أن الينبوع هو: النهر الذي يجري من العين، والأول مروى عن مجاهد وكفى به" (٣٢٠).

نَهْرٌ: وردت لفظة نهر مفردة في القرآن (٣) مرات (٣٢١)، وجمعًا (٥٤) مرة (٣٢٢)، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا﴾ [سورة الرعد، ٣].

وهي لفظة تدل على الماء الذي شق في الأرض مجرى له وجرى فيها، وجاء في معجم العين: "النَّهْرُ لُغَةً في النَّهْرِ، والجميع: نُهُرٌ وَأَنْهَارٌ، واستنَّهْرَ النَّهْرُ: أي: أخذ لمجره مَوْضِعًا مكينًا، والمنَّهْرُ: مَوْضِعُ النَّهْرِ يَحْتَضِرُهُ الماء" (٣٢٣). وأما الجوهرى فقد أورد في معناه: "والنَّهْرُ: واحد الأنهار. وقوله تعالى: ﴿فِي جَنَّتٍ وَنَهْرٍ﴾؛ أي: أنهار. وقد يعبر بالواحد عن الجمع" (٣٢٤). وفي مقاييس اللغة طالعنا: " (نهر) النون والهاء والراء أصل صحيح يدل على تَفْجُح شيء أو



فتجّه. وسمّي النَّهْرُ؛ لأنّه يَنْهَرُ الأرض أي يشقّها. وجمع النَّهْر: أَنْهَارٌ وَنُهُرٌ<sup>(٣٢٥)</sup>. وجاء عند صاحب اللسان: "النَّهْرُ، والنَّهْرُ واحد الأنهار، وفي المحكم النَّهْرُ والنَّهْر من مجاري المياه، والجمع أَنْهَارٌ وَنُهُرٌ وَنُهُورٌ"<sup>(٣٢٦)</sup>. وجاء في المصباح المنير: "الماء الجاري المتسع والجمع (نُهُر) بضمّتين و(أَنْهَرُ) و(النَّهْر) بفتحيتين لغة والجمع: أَنْهَارٌ مثل: سبب وأسباب، ثم أطلق (النَّهْر) على الأخدود مجازاً؛ للمجاورة، فيقال: جرى النَّهْرُ، وجفَّ النَّهْرُ، كما يقال: جرى الميزاب، والأصل جرى ماء النَّهْر"<sup>(٣٢٧)</sup>. وفي القاموس المحيط رأينا الفيروز آبادي يتناوله بهذا الشكل: "النَّهْرُ وَيَجْرُكُ: مَجَرَى الْمَاءِ. ج: أَنْهَارٌ وَنُهُرٌ وَنُهُورٌ وَأَنْهَرٌ"<sup>(٣٢٨)</sup>. وأخيراً جاء في تاج العروس: "النَّهْرُ بِالْفَتْحِ وَيَجْرُكُ: مَجَرَى الْمَاءِ، وَهَذَا قَوْلُ الْأَكْثَرِ، وَقِيلَ: هُوَ الْمَاءُ نَفْسُهُ، وَصَرِيحُ الْمَصْبَاحِ أَنَّه حَقِيقَةٌ فِي الْمَاءِ، مَجَازٌ فِي الْأَخْدُودِ قَالَهُ شَيْخُنَا. ج أَنْهَارٌ وَنُهُرٌ بِضَمٍّ فَسَكُونٌ وَنُهُورٌ وَأَنْهَرٌ"<sup>(٣٢٩)</sup>. وذكره الرازي بقوله: "النَّهَارُ ضِدُّ اللَّيْلِ وَلَا يَجْمَعُ كَمَا لَا يَجْمَعُ الْعَذَابُ وَالسَّرَابُ، فَإِنْ جَمَعْتَهُ قَلْتَ فِي الْقَلِيلِ: أَنْهَرٌ، وَفِي الْكَثِيرِ: نُهُرٌ بضمّتين والنَّهْرُ بسكون الهاء وفتحها واحد الأنهار، وقوله تعالى: ﴿فِي جَنَّتٍ وَنَهْرٍ﴾؛ أي: أنهار، وقد يُعَبَّرُ بِالوَاحِدِ عَنِ الْجَمْعِ وَنَهْرُ النَّهْرِ حَفْرُهُ، وَنَهْرُ الْمَاءِ جَرَى فِي الْأَرْضِ"<sup>(٣٣٠)</sup>. وفي المعجم الوسيط: (النهر) الماء العذب الغزير الجاري، ومجرى الماء العذب (ج) أنهار وأنهر ونهر"<sup>(٣٣١)</sup>.

وفي تفسير السعدي: ﴿وَجَعَلْتُ مَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [آل عمران ١٣٦]: "فيها من النعيم المقيم، والبهجة والسرور والبهاء، والخير والسرور، والقصور والمنازل الأنيفة العاليات، والأشجار المثمرة البهية، والأنهار الجارية في تلك المساكن الطيبة"<sup>(٣٣٢)</sup>.

وفي وصف نعيم أهل الجنة ذكر الله لفظة الأنهار في آية واحدة أربع مرات في سورة محمد فقال في تفسيرها الألوسي: ﴿وَأَنْهَرٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَنْغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ "لم يحمض، ولم يصر قارصاً، ولا حاذراً كألبان الدنيا، وتغير الريح لا يفارق تغير الطعم. ﴿وَأَنْهَرٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَنْغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾؛ أي: لذيدة لهم ليس فيها كراهية طعم وريح، ولا غائلة سكر وخمر كخمور أهل الدنيا؛ فإنها لا لذة في نفس تشربها، وفيها من المكاه والغوائل ما فيها... لأجل اللذة لا لشيء آخر من الصداق، وسائر آفات خمور الدنيا. ﴿وَأَنْهَرٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾؛ مما يخالفه فلا يخالطه الشمع، وفضلات النحل وغيرها"<sup>(٣٣٣)</sup>.

الودق: ورد لفظه مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [سورة النور، ٤٣]، وقوله: ﴿وَيَجْعَلُهُ كَسَفًا فَتَرَى الْوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [سورة الروم، ٤٨].

وهو لفظ مرادف للمطر، فجاء في معجم العين: "الْوَدَقُ: الْمَطَرُ كُلُّهُ شَدِيدُهُ وَهَيْئُهُ" (٣٣٤). وجاء في الصحاح في اللغة: "الْوَدَقُ: المطرُ. وقد وَدَقَ يَدِقُ وَدَقًا؛ أي: قَطَرَ" (٣٣٥). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "والْوَدَقُ: الْمَطَرُ؛ لِأَنَّهُ يَدِقُ؛ أي: يجيء من السَّمَاءِ" (٣٣٦). وجاء في القاموس المحيط: "الْمَطَرُ: وَدَقَ كَوَعَدَ: قَطَرَ" (٣٣٧). وجاء في تاج العروس: "الْوَدَقُ: المطر كله شَدِيدُهُ وَهَيْئُهُ. ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَرَى الْوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾" (٣٣٨). وجاء في مختار الصحاح: (الْوَدَقُ: المطر وبابه وعد) (٣٣٩). وجاء في المعجم الوسيط: "المطر (يدق) ودقًا: قطر، (أودقت) السماء: أمطرت" (٣٤٠).

[illegible]

وفي تفسير السعدي: ﴿الَّذِينَ تَرَأَى اللَّهَ يُرْسِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلِيلِهِ. وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِزَاجًا فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقَةٍ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَرِ﴾: أي: الوابل والمطر، يخرج من خلال السحاب نقطًا متفرقة؛ ليحصل بها الانتفاع من دون ضرر، فتمتلي بذلك الغدران، وتتدفق الخلجان، وتسيل الأودية، وتنبث الأرض من كل زوج كريم، وتارة ينزل الله من ذلك السحاب بردًا يتلف ما يصيبه" (٣٤٢).



وتفسير روح المعاني: ﴿فَتَرَى الْوَدْقَ﴾؛ "أي: المطر شديداً كان أو ضعيفاً إثر تراكمه وتكاثفه، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي مجيلة عن أبيه أنه فسر الودق: بالبرق، ولم نره لغيره، والذي رأيناه في معظم التفاسير وكتب اللغة أنه: المطر" (٣٤٣).

يَم: ورد لفظه (٨) مرات (٣٤٤) في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [سورة الأعراف، ١٣٦].

واليمُّ لفظ مرادف للبحر، فجاء في معجم العين: "الْيَمُّ: الْبَحْرُ الَّذِي لَا يُدْرِكُ قَعْرُهُ وَلَا شَطْأَهُ، وَيُقَالُ: الْيَمُّ: لُجَّتُهُ" (٣٤٥). وجاء في الصحاح في اللغة: "والْيَمُّ: الْبَحْرُ، وَقَدْ يَمُّ الرَّجُلُ فَهُوَ مَيِّمٌ؛ إِذَا طَرَحَ فِي الْبَحْرِ" (٣٤٦). وجاء في معجم مقاييس اللغة: "الياء والميم: كلمة تدلُّ على قَصْدِ الشَّيْءِ وَتَعَمُّدِهِ وَقَصْدِهِ، وَهَذَا كَأَنَّهُ يُقَصَّدُ بِالْخَيْرِ. فَأَمَّا الْبَحْرُ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقِيَاسِ" (٣٤٧). وجاء في معجم لسان العرب: "قال الليث: الْيَمُّ: الْبَحْرُ الَّذِي لَا يُدْرِكُ قَعْرُهُ وَلَا شَطْأَهُ، وَيُقَالُ: الْيَمُّ لُجَّتُهُ" (٣٤٨). وجاء في المصباح المنير: "الْيَمُّ: الْبَحْرُ" (٣٤٩). جاء في القاموس المحيط: "الْبَحْرُ لَا يُكْسَرُ وَلَا يُجْمَعُ جَمْعَ السَّالِمِ. وَيُمُّ بِالضَّمِّ فَهُوَ مَيِّمٌ؛ طُرِحَ فِيهِ" (٣٥٠). جاء في تاج العروس: "اليم: البحر. ويقال: اليم لجة البحر. قال الأزهري: ويقع اسم اليم على ما كان مأوه ملحاً زعاقاً، وعلى النهر الكبير العذب الماء" (٣٥١). وجاء في مختار الصحاح: "والْيَمُّ الْبَحْرُ" (٣٥٢). وجاء في المعجم الوسيط: "يَمٌّ يَمًّا: طُرِحَ فِي الْيَمِّ. وَيَمُّ السَّاحِلُ: غَطَّاهُ الْيَمُّ وَظَمَى عَلَيْهِ، فَغَلَبَ عَلَيْهِ. فَهُوَ مَيِّمٌ وَالْيَمُّ: الْبَحْرُ (ج) يَمُومٌ" (٣٥٣).

وفسر السعدي قوله تعالى: ﴿فَأَقْذِفْهُ فِي الْيَمِّ﴾؛ "أي: شط نيل مصر، فأمر الله اليم أن يلقى فيه في الساحل" (٣٥٤).

وجاء تفسير روح المعاني: ﴿فِي الْيَمِّ﴾؛ "أي: البحر كما روي عن ابن عباس. والسدي رضي الله تعالى عنهم، ويقع على ما كان ملحاً زعاقاً، وعلى النهر الكبير العذب الماء، ولا يكسر ولا يجمع جمع السلامة. وقال الليث: هو البحر الذي لا يدرك قعره، وقيل: هو لجة البحر، وهو عربي في المشهور. وقال ابن قتيبة: إنه سرياني وأصله كما قيل إلى ما ترى، والقول: بأنه اسم للبحر الذي غرق فيه فرعون" (٣٥٥).

ويُلاحظ بنهاية هذا المبحث على أن للماء مصادر عدّة، تتركز بشكل رئيس في منطقتين: الأرض، والسماء، فجاءت ألفاظ لمصادر الماء في الأرض تختلف في العمق والاتساع فيما بينها البين، وألفاظ تختص بمصادر الماء في السماء فاختلف في كثافة نزولها؛ فما يكون مصدره من الأرض وشديد الاتساع وبعيد العمق يكون هو البحر، وإن ضاق اتساعه حد اتساع الحُفر في الأرض كان هو البئر، ويختلف في عمقه ويتدرج، وما جاء قريب المنال متوسط الاتساع كان هو النهر أو النبع أو العين، وللماء النازل من السماء حالات في نزوله؛ فإن كان الشديد فهو المطر، ودلت الآيات على أنه لا يكون لفظ المطر إلا للدلالة على عذاب، وأما الرحمة فكانت قرينة للفظ الغيث والصيب. ويلاحظ أيضاً أن بعض الألفاظ تشترك مع غيرها في أكثر من مصدر؛ فتكون في الأرض والسماء معاً، كلفظتي: نهر، وعين.

وبالمقارنة بين مصادر الماء في هذه الألفاظ نلاحظ العلاقة بين الألفاظ من حيث الترادف، والتضاد، والاشتغال:

#### علاقة الترادف :

- غيث، ومطر، وصب، وودق: جميعها تدل على الماء النازل من السماء، ف"غيث" هو: المطر الذي يغيث الأرض والناس، و"مطر" هو: الماء النازل من السماء، و"صب" هو: المطر الشديد، و"ودق" هو: المطر الخفيف أو المتوسط.
- عين، ونبع، وكوثر: تدل على منابع الماء المتدفقة، ف"عين" هي: الماء الجاري من الأرض، و"نبع" هو: الماء المتفجر من باطن الأرض، و"كوثر": نهر في الجنة كثير الماء والخير.
- بحر، ونهر، ويم: تدل على المسطحات المائية الكبيرة، ف"بحر" هو: المسطح المائي المالح، و"نهر" هو: مجرى الماء العذب، و"يم" هو: البحر أو الماء الكثير.

#### علاقة التضاد :

- بئر × نبع:

"بئر" هو: حفرة تُحفّر لاستخراج الماء، أما "نبع" فهو: ماء ينبع تلقائياً من الأرض دون حفر.



● بحر (ماء مالح) × نهر (ماء عذب):

البحر ماؤه مالح، بينما النهر ماؤه عذب.

● غيث (مطر الخير) × بحر (ماء مالح لا يُشرب):

الغيث ماء نافع للأرض، بينما البحر ماؤه غير صالح للشرب.

#### علاقة الاشتمال:

● جميع الألفاظ تتعلق بالماء، لكنها تنقسم إلى:

● مصادر المياه: (بئر، وعين، ونبع، وكوثر).

● مسطحات مائية: (بحر، ونهر، ويم).

● الماء النازل من السماء: (غيث، ومطر، وصيب، وودق).

#### الخلاصة:

● الألفاظ تشترك في حقل دلالي واحد هو الماء، وتتنوع بين مصادره الأرضية (بئر،

ونبع)، والمسطحات المائية (بحر، ونهر)، والماء النازل من السماء (غيث، ومطر).

● الترادف يظهر في الألفاظ التي تحمل معنى الماء الغزير أو المنهمر.

● التضاد يظهر في صفات الماء، مثل: المالح والعذب، أو الماء المتدفق والماء

المحفور له.

● الاشتمال يجمعها جميعاً تحت مفهوم الماء بمختلف حالاته وأماكن وجوده.

وفي الجدول التالي تحليلاً لمكونات هذه الألفاظ ومصدر كل لفظة:

### جدول (٣) التحليل المكوناتي للألفاظ الدالة على مصادر الماء

| اللفظ المصدر | الأرض | السماء |
|--------------|-------|--------|
| بئر          | +     |        |
| بحر          | +     |        |
| صيب          |       | +      |
| عين          | +     | +      |
| غيث          |       | +      |
| كوثر         | +     | +      |
| مطر          |       | +      |
| نبع          | +     |        |
| نهر          | +     | +      |
| ودق          |       | +      |
| يم           | +     |        |

### ٣- الخاتمة

الحمد لله الذي بفضلته تتم الصالحات، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فختمت هذا البحث المعنون بـ (ألفاظ المياه في القرآن الكريم)، بعد أن درست هذه الألفاظ دراسة معجمية دلالية، جاءت في فصول ثلاثة، تحدثت في كل فصل عن دلالة عامة تجمع الألفاظ، ودلالات متفرعة تندرج تحتها تلك الألفاظ، فدرست تلك الألفاظ من جوانب دلالية تختص بالماء من حيث صفاته، وهيئاته، ومصادره، مع إشارات يسيرة



عمّا ذكر في بعض كتب التفسير عن هذه الدلالات. وجاءت خلاصة هذا البحث في النتائج والتوصيات الآتية:

- ذكر الماء في القرآن الكريم بلفظته (٦٣) مرة، وبدلالاته ما يتجاوز الثلاثين مرة، وجاءت هذه الألفاظ متنوعة؛ بعضها يرادف معنى الماء، وبعضها يحدد وصفاً معيناً للماء، وبعضها يحدد كمية، أو يصف هيئة خاصة للماء. وبعضها يوضح مصدر هذا الماء.
- جمع القرآن الكريم كل تلك الحالات، فلا توجد حالة أو صفة للماء في الواقع إلا ذكره سلفاً.
- اتساع دلالة اللفظة الواحدة، فنجدها ذاتها في سياقين بدلتين مختلفتين.
- اشتراك معظم الألفاظ في ماهية الماء، وتميز كل لفظة بهيئة تفردتها عن غيرها.
- لم يترك القرآن الكريم مصدراً للماء إلا ذكره، سواء أكان هذا المصدر في الأرض أم السماء.
- أحوال الماء جاءت لدلالات تتعلق بمعنى العبودية؛ فالشكر مستجلب لهذه النعمة، والكفر يؤدي إلى تحول هذه النعمة إلى نقمة وعذاب.
- الماء سبب رئيس في الخلق، والإنبات، والإحياء، والإغاثة، وعلى النقيض من ذلك نجده سبباً في الموت والهلاك.
- يمكننا تقسيم الحقول الدلالية لألفاظ الماء إلى أوجه عدّة، غير تلك التي قمت بتقسيمها في هذا البحث، وهذا دليل على اتساع مجال البحث في هذا الدرس الدلالي الخاص بألفاظ المياه عامة، وفي القرآن خاصة.
- يساعد جدول التحليل المكوناتي على رصد نقاط الاشتراك في الدلالة بين الألفاظ، ونقاط التمييز والانفراد.
- لم تختلف الدلالة الخاصة لبعض الألفاظ ممّا وجدته في كتب المعاجم عن الدلالة الموجودة في بعض كتب التفاسير؛ وهذا يدل على مناسبة اللفظ للسياق، وهو وجه بلاغي إعجازي للقرآن الكريم.

وأخيراً، هناك الكثير الداعي للبحث والتحليل والدراسة، والتعليل، أوصي به نفسي في العودة لهذه الدراسة، وإكمال ما بدأته هنا، وكذا أوصي من يأتي من بعدي، فهذه الألفاظ تزخر بالمعلومات حول قضية الاشتمال، وقضية الاشتراك اللفظي، وقضية الانفراد، وقضية التنافر، والتضاد وغيرها من قضايا الألفاظ.

وأسأل الله أن يتقبل مني هذا العمل الذي رجوت فيه رضاه وحده لا شريك له .

والحمد لله رب العالمين



## الهوامش

- (١) عمر، أحمد مختار. علم الدلالة ، (عالم الكتاب، ط ٥، ص ١١).
- (٢) جبل، عبد الكريم محمد حسن. في علم الدلالة . (دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧م، ص ٢٢-٢٣-٢٤).
- (٣) انظر حسام الدين، كريم زكي، التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه. (دار غريب، القاهرة، ج ٢، ص ٥٩١).
- (٤) وبهذا يكون مجموع الألفاظ الخاصة بلفظة الماء في القرآن الكريم ٦٣ لفظة نجدها في آي السور الآتية: في ٤٣/ النساء، و ٦/ المائدة، و ٩٩/ الأنعام، و ١٠/ النحل، و ٥٣/ طه، و ٦٣/ الحج، و ١٨/ المؤمنون، و ٣٩/ النور، و ٤٨/ الفرقان، و ٦٠/ النمل، و ٢٣/ القصص، و ٦٣/ العنكبوت، و ٢٤/ الروم، و ١٠/ لقمان، و ٢٧/ فاطر، و ٢١/ الزمر، و ١١/ الزخرف، و ٩/ ق، و ١٦/ الجن، و ٢٧/ المرسلات، و ١٤/ النبأ. وجاءت إحصائيتي موافقة لإحصائية معجم ألفاظ القرآن الكريم الصادر عن مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية (مادة موه ص ١٠٦٩).
- (٥) انظر الخليل، معجم العين. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م) مادة ماء.
- (٦) المرجع السابق، مادة موه.
- (٧) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة. تحقيق أحمد عبد الغفور (دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م) مادة موه.
- (٨) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون. (دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م) مادة موه.
- (٩) المرجع السابق، مادة موه.
- (١٠) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب (دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ) مادة موه.
- (١١) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (المكتبة العلمية، بيروت) مادة موه.
- (١٢) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح. ت: يوسف الشيخ. (المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م) مادة موه.
- (١٣) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبد الرحمن بن معلل اللويحي (مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، ص ٢٩٢).
- (١٤) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٥/ ٤٥٢.
- (١٥) الفرقان ٥٣/ فاطر ١٢، الواقعة ٧٠.
- (١٦) الخليل، معجم العين. مادة أجاج.
- (١٧) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة أجاج.

- (١٨) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة أجج.
- (١٩) ابن منظور، لسان العرب، مادة أجج.
- (٢٠) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة أجج.
- (٢١) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر. القاموس المحيط. ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م) مادة أجج.
- (٢٢) الرازي، مختار الصحاح، مادة أجج.
- (٢٣) الزيات، أحمد، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية بالقاهرة. مادة أجج.
- (٢٤) السعدي، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٦٨٦.
- (٢٥) الألوسي، روح المعاني، ٢٠/٢٦٢.
- (٢٦) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ) ٢٣/١٤٣.
- (٢٧) الخليل، معجم العين، مادة أسن.
- (٢٨) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة أسن.
- (٢٩) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة أسن.
- (٣٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة أسن.
- (٣١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة أسن.
- (٣٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة أسن.
- (٣٣) الزبيدي، محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحققين (دار الهداية) مادة أسن.
- (٣٤) الرازي، مختار الصحاح، مادة أسن.
- (٣٥) الزيات، المعجم الوسيط، مادة أسن.
- (٣٦) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٧٨٦.
- (٣٧) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٩/١١٦.
- (٣٨) يونس / ٤، الحج / ١٩، الصفات / ٦٧، ص / ٥٧، الدخان / ٤٦-٤٨، غافر / ٧٢، الرحمن / ٤٤، الواقعة / ٤٢-٥٤-٩٣.
- (٣٩) الخليل، معجم العين، مادة حمم.
- (٤٠) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة حمم.
- (٤١) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة حمم.
- (٤٢) ابن منظور، لسان العرب، تأليف، مادة حمم.



- (٤٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة حمم.
- (٤٤) الرازي، مختار الصحاح، مادة حمم.
- (٤٥) الزيات، المعجم الوسيط، مادة حمم.
- (٤٦) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٧٠٤.
- (٤٧) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٧/١٣٤.
- (٤٨) الدرويش، محي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه. (الإمامة ودار ابن كثير/ بيروت، دمشق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م) ١٠/٣٢١.
- (٤٩) الخليل، معجم العين، مادة سلس.
- (٥٠) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة سبل.
- (٥١) ابن منظور، لسان العرب، مادة سلس.
- (٥٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة سلس.
- (٥٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة سلس.
- (٥٤) الرازي، مختار الصحاح، مادة سلس.
- (٥٥) الزيات، المعجم الوسيط، مادة سلس.
- (٥٦) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٩٠٢.
- (٥٧) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٢٩/١٦١-١٦٠.
- (٥٨) الخليل، معجم العين، مادة صدد.
- (٥٩) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة صدد.
- (٦٠) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة صدد.
- (٦١) ابن منظور، لسان العرب، مادة صدد.
- (٦٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة صدد.
- (٦٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة صدد.
- (٦٤) الرازي، مختار الصحاح، مادة صدد.
- (٦٥) الزيات، المعجم الوسيط، مادة صدد.
- (٦٦) السعدي، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٤٢٣.
- (٦٧) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٩/٣٣٩.
- (٦٨) الخليل بن أحمد، معجم العين، مادة طهر.
- (٦٩) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة طهر.

- (٧٠) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة طهر.
- (٧١) ابن منظور، لسان العرب، مادة طهر.
- (٧٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة طهر.
- (٧٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة طهر.
- (٧٤) الزبيدي، تاج العروس، مادة طهر.
- (٧٥) الرازي، مختار الصحاح، مادة طهر.
- (٧٦) الزيات، المعجم الوسيط، مادة طهر.
- (٧٧) الطاهر بن عاشور، محمد، التحرير والتنوير. (دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس) ٩٨/١٠.
- (٧٨) السعدي، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٥٨٤.
- (٧٩) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٠/١٩.
- (٨٠) الخليل، معجم العين، مادة غدق.
- (٨١) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة غدق.
- (٨٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة غدق.
- (٨٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة غدق.
- (٨٤) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة غدق.
- (٨٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة غدق.
- (٨٦) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة غدق.
- (٨٧) الرازي، مختار الصحاح، مادة غدق.
- (٨٨) الزيات، المعجم الوسيط، مادة غدق.
- (٨٩) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٨٩٠.
- (٩٠) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٤٨/٢١.
- (٩١) الخليل، معجم العين، مادة غور.
- (٩٢) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة غور.
- (٩٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة غور.
- (٩٤) ابن منظور، لسان العرب، تأليف، مادة غور.
- (٩٥) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة غور.
- (٩٦) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة غور.



- (٩٧) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ، مادة غور.
- (٩٨) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة غور.
- (٩٩) الزيات ، المعجم الوسيط ، مادة غور.
- (١٠٠) السعدي ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٤٧٧/١.
- (١٠١) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ٢٦٠/١١.
- (١٠٢) المرجع السابق ، ٦٢/٢١.
- (١٠٣) الخليل ، معجم العين ، مادة غيض .
- (١٠٤) الجوهري ، الصحاح في اللغة ، مادة غيض .
- (١٠٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة غيض .
- (١٠٦) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة غيض .
- (١٠٧) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة غيض .
- (١٠٨) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة غيض .
- (١٠٩) الرازي ، مختار الصحاح ، المكتبة العصرية ، مادة غيض .
- (١١٠) الزيات ، المعجم الوسيط ، مادة غيض .
- (١١١) السعدي ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٣٨٣.
- (١١٢) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ٦١/١٢.
- (١١٣) الخليل ، معجم العين ، مادة فرت .
- (١١٤) الجوهري ، الصحاح في اللغة ، مادة فرت .
- (١١٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة فرت .
- (١١٦) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة فرت .
- (١١٧) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة فرت .
- (١١٨) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة فرت .
- (١١٩) الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مادة فرت .
- (١٢٠) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة فرت .
- (١٢١) الزيات ، المعجم الوسيط ، مادة فرت .
- (١٢٢) السعدي ، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام ، ٥٨٥.
- (١٢٣) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ١١٩/١٤.

- (١٢٤) الخليل ، معجم العين ، مادة برك .
- (١٢٥) ابن منظور، لسان العرب ، مادة برك .
- (١٢٦) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة برك .
- (١٢٧) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة برك .
- (١٢٨) الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مادة بركة .
- (١٢٩) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة برك .
- (١٣٠) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ١٧٦/٢٥ .
- (١٣١) الشوكاني ، محمد بن علي ، فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية . (مطبوعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده ، مصر ، ط ١٣٨٣ هـ ، ٢٦/٧) .
- (١٣٢) المؤمنون / ٥٠ ، الصافات / ٤٥ ، الواقعة / ١٨ .
- (١٣٣) الجوهري ، الصحاح في اللغة ، مادة معن .
- (١٣٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة معن .
- (١٣٥) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة معن .
- (١٣٦) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة معن .
- (١٣٧) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة عين .
- (١٣٨) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة معن .
- (١٣٩) الزيات ، المعجم الوسيط ، مادة معن .
- (١٤٠) السعدي ، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٧٠٢ .
- (١٤١) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي ، ١٥٢/٢١ .
- (١٤٢) الدخان / ٤٥ ، المعارج / ٨ .
- (١٤٣) الخليل ، معجم العين ، مادة مهل .
- (١٤٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة مهل .
- (١٤٥) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة مهل .
- (١٤٦) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة مهل .
- (١٤٧) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة مهل .
- (١٤٨) الزيات ، المعجم الوسيط ، مادة مهل .
- (١٤٩) السعدي ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٤٧٥ .



- (١٥٠) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، ٥٩/٢٩.
- (١٥١) الخليل، معجم العين، مادة تُجج.
- (١٥٢) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة تُجج.
- (١٥٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة تُجج.
- (١٥٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة تُجج.
- (١٥٥) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة تُجج.
- (١٥٦) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مادة تُجج.
- (١٥٧) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة تُجج.
- (١٥٨) الرازي، مختار الصحاح، مادة تُجج.
- (١٥٩) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٩٠٦.
- (١٦٠) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٩٣/٢٢.
- (١٦١) الخليل، معجم العين، مادة دقق.
- (١٦٢) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة دقق.
- (١٦٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة دقق.
- (١٦٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة دقق.
- (١٦٥) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة دقق.
- (١٦٦) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة دقق.
- (١٦٧) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة دقق.
- (١٦٨) الرازي، مختار الصحاح، مادة دقق.
- (١٦٩) الزيات، المعجم الوسيط، مادة دقق.
- (١٧٠) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٩١٩.
- (١٧١) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٤٦/٢٢.
- (١٧٢) الخليل، العين، مادة سرب.
- (١٧٣) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة سرب.
- (١٧٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة سرب.
- (١٧٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة سرب.
- (١٧٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة سرب.

- (١٧٧) الرازي، مختار الصحاح، مادة سرب.
- (١٧٨) الزيات، المعجم الوسيط، مادة سرب.
- (١٧٩) السعدي، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٥٦٩.
- (١٨٠) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٤٥٦/١٣.
- (١٨١) الخليل، معجم العين، مادة طلل.
- (١٨٢) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة طلل.
- (١٨٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة طلل.
- (١٨٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة طلل.
- (١٨٥) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة طلل.
- (١٨٦) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة طلل.
- (١٨٧) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة طلل.
- (١٨٨) الرازي، مختار الصحاح، مادة طلل.
- (١٨٩) الزيات، المعجم الوسيط، مادة طلل.
- (١٩٠) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ١١٤.
- (١٩١) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٥٣/٢.
- (١٩٢) القرطبي، أبو عبدالله بن محمد الأنصاري، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبدالرازق المهدي. (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٢٠هـ، ٣/٣١٧).
- (١٩٣) ابن كثير، إسماعيل عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (مؤسسة الريان، بيروت، ط ١٤١٨هـ، ١/٦٩٥).
- (١٩٤) الخليل، معجم العين، مادة لجج.
- (١٩٥) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة لجج.
- (١٩٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة لجج.
- (١٩٧) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة لجج.
- (١٩٨) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة لجج.
- (١٩٩) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة لجج.
- (٢٠٠) الرازي، مختار الصحاح، مادة لجج.
- (٢٠١) الزيات، المعجم الوسيط، مادة لجج.
- (٢٠٢) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٦٠٥.



- (٢٠٣) الأولوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٤٨٨/١٤.
- (٢٠٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة سكب.
- (٢٠٥) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة سكب.
- (٢٠٦) الرازي، مختار الصحاح، مادة سكب.
- (٢٠٧) الزيات، المعجم الوسيط، مادة سكب.
- (٢٠٨) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٨٣٣.
- (٢٠٩) الأولوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٢٢٥/٢٠.
- (٢١٠) الخليل، معجم العين، مادة همر.
- (٢١١) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة همر.
- (٢١٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة همر.
- (٢١٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة همر.
- (٢١٤) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة همر.
- (٢١٥) الرازي، مختار الصحاح، مادة همر.
- (٢١٦) الزيات، المعجم الوسيط، مادة همر.
- (٢١٧) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٨٢٥.
- (٢١٨) الأولوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٦٢/٢٠.
- (٢١٩) الخليل، معجم العين، مادة بأر.
- (٢٢٠) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة بأر.
- (٢٢١) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة بأر.
- (٢٢٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة بأر.
- (٢٢٣) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة بأر.
- (٢٢٤) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة بأر.
- (٢٢٥) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة بأر.
- (٢٢٦) الرازي، مختار الصحاح، مادة بأر.
- (٢٢٧) الزيات، المعجم الوسيط، مادة بأر.
- (٢٢٨) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٥٤١.
- (٢٢٩) الأولوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٦٦/١٧.

(٢٣٠) البقرة/٥٠-١٦٤، المائدة/٩٦، الأنعام/٥٩-٦٣-٩٧، الأعراف/١٣٨-١٦٣، يونس/٢٢-٩٠، إبراهيم/٣٢،  
الإسراء/٦٦-٦٧-١٧٠، الكهف/٦١-٦٣-٧٩-١٠٩، النحل/١٤، طه/٧٧، النور/٤٠، الشعراء/٦٣،  
النمل/٦٣، الحج/٦٥، الروم/٤١، الشورى/٣٢، الجاثية/١٢، الدخان/٢٤، الرحمن/٢٤، لقمان/٢٧-  
٣١، الطور/٦.

(٢٣١) فاطر/١٢.

(٢٣٢) الكهف/٦٠، الفرقان/٥٣، النمل/٦١، الرحمن/١٩.

(٢٣٣) لقمان/٢٧.

(٢٣٤) التكويد/٦، الانفطار/٣.

(٢٣٥) الخليل، معجم العين، مادة بحر.

(٢٣٦) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة بحر.

(٢٣٧) ابن فارس، مقاييس اللغة. مادة بحر.

(٢٣٨) ابن منظور، لسان العرب، مادة بحر.

(٢٣٩) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة بحر.

(٢٤٠) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة بحر.

(٢٤١) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة بحر.

(٢٤٢) الرازي، مختار الصحاح، مادة بحر.

(٢٤٣) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٤٣٧.

(٢٤٤) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١/٣٣١.

(٢٤٥) انظر ابن فارس، مادة بحر.

(٢٤٦) الخليل، معجم العين، مادة صوب.

(٢٤٧) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة صوب.

(٢٤٨) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة صوب.

(٢٤٩) ابن منظور، لسان العرب، مادة صوب.

(٢٥٠) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة صوب.

(٢٥١) الرازي، مختار الصحاح، مادة صوب.

(٢٥٢) الزيات، المعجم الوسيط، مادة صوب.

(٢٥٣) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٤٤.

(٢٥٤) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١/١٨٧.



- (٢٥٥) سبأ/١٢، الغاشية/٥-١٢.
- (٢٥٦) البقرة/٦٠، الأعراف/١٦٠، الإنسان/٦-١٨، المطففين/٢٨.
- (٢٥٧) الرحمن/٥٠-٦٦.
- (٢٥٨) الحجر/٤٥، الشعراء/٥٧-١٣٤، يس/٣٤، الدخان/٢٥-٥٢، الذاريات/١٥، المرسلات/٤١، القمر/١٢.
- (٢٥٩) الخليل، معجم العين، مادة عين.
- (٢٦٠) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة عين.
- (٢٦١) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة عين.
- (٢٦٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة عين.
- (٢٦٣) الرازي، مختار الصحاح، مادة عين.
- (٢٦٤) الزيات، المعجم الوسيط، مادة عين.
- (٢٦٥) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٩٠١.
- (٢٦٦) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٦/٢٦٩.
- (٢٦٧) الشوري/٢٨،.
- (٢٦٨) الخليل، معجم العين، مادة غيث.
- (٢٦٩) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة غيث.
- (٢٧٠) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة غيث.
- (٢٧١) ابن منظور، لسان العرب، مادة غيث.
- (٢٧٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة غيث.
- (٢٧٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة غيث.
- (٢٧٤) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة غيث.
- (٢٧٥) الرازي، مختار الصحاح، مادة غيث.
- (٢٧٦) الزيات، المعجم الوسيط، مادة غيث.
- (٢٧٧) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٨٤١.
- (٢٧٨) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، ١٨/٢٧٤.
- (٢٧٩) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي المعوض. (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤١٣هـ/١٤٢٧م).
- (٢٨٠) الماوردي، أبو الحسن علي، النكت والعيون، تعليق: عبدالمقصود بن عبد الرحيم. (مؤسسة الكتب الثقافية، ودار الكتب العلمية/بيروت) ٦/٦٩.

- (٢٨١) الخليل ، معجم العين ، مادة كثر.
- (٢٨٢) الجوهري، الصحاح في اللغة ، مادة كثر.
- (٢٨٣) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة كثر.
- (٢٨٤) ابن منظور، لسان العرب ، مادة كثر.
- (٢٨٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط ، مادة كثر.
- (٢٨٦) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة كثر.
- (٢٨٧) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ، مادة كثر.
- (٢٨٨) الرازي، مختار الصحاح ، مادة كثر.
- (٢٨٩) الزيادات المعجم الوسيط ، مادة كثر.
- (٢٩٠) السعدي ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٩٣٥.
- (٢٩١) الألوسي ، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ١٥٢/٢٣.
- (٢٩٢) النساء / ١٠٢ ، الفرقان / ٤٠ ، النمل / ٥٨ ، الأعراف / ٨٤ ، الشعراء / ١٧٣ ، النمل / ٥٨
- (٢٩٣) الأعراف / ٨٤ ، هود / ٨٢ ، الحجر / ٧٤ ، الشعراء / ١٧٣ ، النمل / ٥٨ .
- (٢٩٤) الأنفال / ٣٢ .
- (٢٩٥) الفرقان / ٤٠ .
- (٢٩٦) الأحقاف / ٢٤ .
- (٢٩٧) الخليل ، معجم العين ، مادة مطر.
- (٢٩٨) الجوهري، الصحاح في اللغة ، مادة مطر.
- (٢٩٩) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، مادة مطر.
- (٣٠٠) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة مطر.
- (٣٠١) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة مطر.
- (٣٠٢) الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مادة مطر.
- (٣٠٣) الرازي ، مختار الصحاح ، مادة مطر.
- (٣٠٤) الزيادات ، المعجم الوسيط ، مادة مطر.
- (٣٠٥) السعدي ، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ٥٨٣ .
- (٣٠٦) المرجع السابق ، ٦٠٧ .
- (٣٠٧) الجوزي ، أبو فرج عبد الرحمن ، زاد المسير في علم التفسير ، تحقيق : عبدالرازق المهدي . (دار الكتاب العربي ، ط ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م) ٣٨٤ / ٧ .



- (٣٠٨) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، ٤٥٢/٥.
- (٣٠٩) الاسراء/٩٠.
- (٣١٠) الخليل، معجم العين، مادة نبع.
- (٣١١) الصحاح في اللغة، مادة نبع.
- (٣١٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة نبع.
- (٣١٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة نبع.
- (٣١٤) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة نبع.
- (٣١٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة نبع.
- (٣١٦) الرازي، مختار الصحاح، مادة نبع.
- (٣١٧) الزيات، المعجم الوسيط، مادة نبع.
- (٣١٨) الزمخشري، أبو القاسم الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. (دار المعرفة، بيروت) ٣٧٥/٢.
- (٣١٩) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٤٦٦/١.
- (٣٢٠) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، ٩٥/١١.
- (٣٢١) البقرة/٢٤٩، الكهف/٣٣، القمر/٤٥.
- (٣٢٢) البقرة/٢٥-٧٤، آل عمران/١٥-١٣٦-١٩٥-١٩٨، النساء/١٣-٥٧-١٢٢، المائدة/١٢-٨٥-١١٩، الأنعام/٦، الأعراف/٤٣، التوبة/٧٢-٨٩-١٠٠، يونس/٩، الرعد/٣٥، إبراهيم/٢٣-٣٢، النحل/٣١، الإسراء/٩١، الكهف/٣١، طه/٧٦، الحج/١٤-٢٣، الفرقان/١٠، العنكبوت/٥٨، الزمر/٢٠، الزخرف/٢٠، محمد/١٢-١٥-١٥-١٥، الفتح/٥-١٧، الحديد/١٢، المجادلة/٢٢، الصف/١٢، التغابن/٩، الطلاق/١١، التحريم/٨، البرو ج/١١، البينة/٨، النحل/١٥، النمل/٦١، نوح/١٢.
- (٣٢٣) الخليل، معجم العين، مادة نهر.
- (٣٢٤) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة نهر.
- (٣٢٥) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة نهر.
- (٣٢٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة نهر.
- (٣٢٧) الفيومي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة نهر.
- (٣٢٨) الفيروز آبادي، القاموس، مادة نهر.
- (٣٢٩) الزبيدي، تاج العروس، مادة نهر.
- (٣٣٠) الرازي، مختار الصحاح، مادة نهر.

- (٣٣١) الزيات، المعجم الوسيط، مادة نهر.
- (٣٣٢) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٩٣٥.
- (٣٣٣) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي ٤٨/٢٦.
- (٣٣٤) الخليل بن أحمد، مادة ودق.
- (٣٣٥) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة ودق.
- (٣٣٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة ودق.
- (٣٣٧) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة ودق.
- (٣٣٨) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة ودق.
- (٣٣٩) الرازي، مختار الصحاح، مادة ودق.
- (٣٤٠) الزيات، المعجم الوسيط، مادة ودق.
- (٣٤١) أنظر: داود، سلمى، الماء النازل من السماء في ضوء القرآن الكريم، مجلة الدراسات القرآنية، العدد السادس، جمادى الأول ١٤٣١هـ - مايو ٢٠١٠م.
- (٣٤٢) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٥٧٠.
- (٣٤٣) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٤٧١/١٣.
- (٣٤٤) طه / ٣٩ - ٣٩ - ٧٨ - ٩٧، القصص / ٧ - ٤٠، الذاريات / ٤٠.
- (٣٤٥) الخليل، معجم العين، مادة يمم.
- (٣٤٦) الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة يمم.
- (٣٤٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة يمم.
- (٣٤٨) ابن منظور، لسان العرب، مادة يمم.
- (٣٤٩) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة يمم.
- (٣٥٠) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة يمم.
- (٣٥١) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة يمم.
- (٣٥٢) الرازي، مختار الصحاح، مادة يمم.
- (٣٥٣) الزيات، المعجم الوسيط، مادة يمم.
- (٣٥٤) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص ٥٠٥.
- (٣٥٥) الألوسي، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٢٦/٦.

## المراجع

ابن فارس، أحمد بن زكريا أبو الحسن. (١٩٧٩). *مقاييس اللغة* (تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى). دار الفكر، دمشق.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي. (١٤١٨ هـ). *تفسير العظيم* (الطبعة الرابعة). مؤسسة الريان، بيروت.

أبو الفضل، شهاب الدين الألوسي. (دون تاريخ). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (١٩٩٩). *مختار الصحاح* (تحقيق يوسف الشيخ، الطبعة الخامسة). المكتبة العصرية، بيروت.

الزبيدي، محمد الحسيني. (دون تاريخ). *تاج العروس من جواهر القاموس* (تحقيق مجموعة من المحققين). دار الهداية.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله الخوارزمي. (دون تاريخ). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. دار المعرفة، بيروت.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (٢٠٠٠). *تفسير السعدي* (تحقيق عبد الرحمن اللويحق، الطبعة الأولى). مؤسسة الرسالة.

السحيم، محمد عبد الله. (دون تاريخ). *الدلالات العقيدية للماء في القرآن الكريم*. جامعة الملك سعود، قسم الثقافة الإسلامية. منشور على موقع شبكة الألوكة: [www.alukah.net](http://www.alukah.net)

الزيات، أحمد. (دون تاريخ). *المعجم الوسيط* (تحقيق مجمع اللغة العربية بالقاهرة).

الفيوحي، أحمد بن محمد. (دون تاريخ). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المكتبة العلمية، بيروت.

القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. (١٤٢٠ هـ). *الجامع لأحكام القرآن* (تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الثانية). دار الكتاب العربي، بيروت.

- الطبري، محمد بن جرير. (١٤٠٨ هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار الفكر، بيروت.
- الطاهر، محمد عاشور. (دون تاريخ). التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (دون تاريخ). النكت والعيون (تعليق عبد المقصود بن عبد الرحيم). مؤسسة الكتب الثقافية ودار العلمية، بيروت.
- جبل، عبد الكريم محمد حسن. (١٩٩٧). في علم الدلالة: دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات. دار المعرفة الجامعية، السويس.
- جبر، يحيى عبد الرؤوف. (دون تاريخ). الماء في القرآن الكريم. مقالة منشورة على موقعه:  
<http://blogs.najah.edu/staff/yahya-jaber/article/article-127>
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٥٦). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية). دار العلمين، بيروت.
- الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. (١٤٢٢ هـ). زاد المسير في علم التفسير (تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى). دار الكتاب العربي.
- داود، سلمى إبراهيم. (٢٠١٠). الماء النازل من السماء في ضوء القرآن الكريم. مجلة الدراسات القرآنية، العدد السادس، جمادى الأولى ١٤٣١ هـ.
- الدويش، محيي الدين. (١٩٨٨). إعراب القرآن الكريم وبيانه. دار الإمامة ودار ابن كثير، دمشق وبيروت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. (١٩٨٦). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (الطبعة الأولى). دار الحديث، القاهرة.
- عبد القادر، نسيم عبد العظيم. (دون تاريخ). الماء في القرآن الكريم والشعر الأندلسي. كلية التربية للبنات، الأحساء. <http://m-forum1.com/bohoth-4-water-quran.htm>
- عبادسة، فتحي عبد العزيز. (دون تاريخ). الماء في القرآن الكريم: دراسة موضوعية. بحث ماجستير.



بن داود، زينب سعيد. (دون تاريخ). الثروة المائية وأهميتها في الحياة في ضوء الكتاب والسنة. بحث ماجستير.

الشوكاني، محمد بن علي. (١٣٨٣ هـ). فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية (الطبعة الثانية). مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

الخليل، أحمد أبو عبد الرحمن. (١٩٩٩). العين (تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة الأولى). دار ومكتبة الهلال، بيروت.

حسام الدين، كريم زكي. (دون تاريخ). التحليل الدلالي: إجراءاته ومناهجه. دار غريب، القاهرة.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبوطاهر محمد. (٢٠٠٥). القاموس المحيط (تحقيق مكتب تحقيق التراث، الطبعة الثامنة). مؤسسة الرسالة، بيروت.

## References

### Bibliographic information in Roman script

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā Abū al-Ḥasan. (1979). Maqāyīs al-lugha (A. Hārūn, Ed., 1st ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ʿUmar al-Mashqī. (1418 AH). Tafsīr al-ʿAzīm (4th ed.). Muʾassasat al-Rayyān.

Al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn Abū al-Faḍl. (n.d.). Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm wa al-sabʿ al-mathānī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ʿAbd al-Qādir. (1999). Mukhtār al-Ṣiḥāḥ (Y. al-Shaykh, Ed., 5th ed.). al-Maktaba al-ʿAṣriyya.

Al-Zabīdī, Muḥammad al-Ḥusaynī. (n.d.). Tāj al-ʿArūs min jawāhir al-Qāmūs (Group of editors). Dār al-Hidāya.

Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Jār Allāh al-Khawārazmī. (n.d.). Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-tawīl. Dār al-Maʿrifa.

Al-Saʿdī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Nāṣir. (2000). Tafsīr al-Saʿdī (ʿA. al-Luwayhiq, Ed., 1st ed.). Muʾassasat al-Risāla.

Al-Suḥaym, Muḥammad ʿAbd Allāh. (n.d.). Al-dalālat al-ʿaqaʾidiyya lil-māʾ fī al-Qurʾān al-Karīm. King Saud University. Retrieved from [www.alukah.net](http://www.alukah.net)

Al-Zayyāt, Aḥmad. (n.d.). Al-Muʿjam al-wasīṭ (Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya, Eds.).

Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr. al-Maktaba al-ʿIlmiyya.

Al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Anṣārī. (1420 AH). Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān (ʿA. al-Mahdī, Ed., 2nd ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1408 AH). Jāmiʿ al-bayān ʿan tawīl āy al-Qurʾān. Dār al-Fikr.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (n.d.). Al-Taḥrīr wa al-tanwīr. Dār Saḥnūn.

Al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan. (n.d.). Al-Nukat wa al-ʿuyūn (ʿA. ʿAbd al-Raḥīm, Ed.). Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya.



- Jabal, 'Abd al-Karīm Muḥammad Ḥasan. (1997). Fī 'ilm al-dalāla: Dirāsa taṭbīqiyya fī sharḥ al-Anbārī lil-Mufaḍḍaliyyāt. Dār al-Ma'rifa al-Jāmi'iyya.
- Jabr, Yahyā 'Abd al-Rāūf. (n.d.). Al-mā' fī al-Qur'ān al-Karīm. Retrieved from <http://blogs.najah.edu/staff/yahya-jaber/article/article-127>
- Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1956). Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-luḡa wa ṣiḥāḥ al-'Arabiyya (A. 'Aṭṭār, Ed., 2nd ed.). Dār al-'Ilmayn.
- Al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān Abū al-Faraj. (1422 AH). Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr ('A. al-Mahdī, Ed., 1st ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Dāwūd, Salmā Ibrāhīm. (2010). Al-mā' al-nāzil min al-samā' fī ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm. Majallat al-Dirāsāt al-Qur'āniyya, 6.
- Al-Duwaysh, Muḥyī al-Dīn. (1988). I'rāb al-Qur'ān al-Karīm wa bayānah. Dār Ibn Kathīr.
- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. (1986). Al-Mu'jam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-Karīm (1st ed.). Dār al-Ḥadīth.
- 'Abd al-Qādir, Nasīm 'Abd al-'Azīm. (n.d.). Al-mā' fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-shi'r al-Andalusī. College of Education, al-Aḥsā'. Retrieved from <http://m-forum1.com/bohoth-4-water-quran.htm>
- 'Abbādsa, Fathī 'Abd al-'Azīz. (n.d.). Al-mā' fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsa mawḍū'iyya (Master's thesis).
- Ibn Dāwūd, Zaynab Sa'īd. (n.d.). Al-tharwa al-mā'iyya wa ahammiyyatuhā fī al-ḥayāḥ fī ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunna (Master's thesis).
- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. (1383 AH). Fath al-Qadīr al-jāmi' bayna al-riwāya wa al-dirāya (2nd ed.). Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Khalīl, Aḥmad Abū 'Abd al-Raḥmān. (1999). Al-'Ayn (M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmīrā'ī, Eds., 1st ed.). Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ḥusām al-Dīn, Karīm Zakī. (n.d.). Al-taḥlīl al-dalālī: Ijrā'ātuḥu wa manāḥijuhū. Dār Gharīb.
- Al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad. (2005). Al-Qāmūs al-muḥīṭ (Mu'assasat al-Risāla, Ed., 8th ed.). Mu'assasat al-Risāla.

## نبذة تعريفية عن الباحث

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Author Biodata</b><br><b>Nahla Bandar Binyan</b> , Director of the Foreign Scholarship Division at King Saud University, and Head of the Plans and Programs Department at King Saud University Press, Kingdom of Saudi Arabia. She holds a PhD in Applied Linguistics from Imam Muhammad bin Saud Islamic University. Her research interests focus on lexicography and language testing. | <b>بيانات الباحث:</b><br><b>نهلاء بنت بندر بن ناصر بنیان</b> ، مدير شعبة البعثات الخارجية في جامعة الملك سعود، ورئيسة قسم الخطط والبرامج في دار جامعة الملك سعود للنشر (المملكة العربية السعودية). حاصلة على درجة الدكتوراه في اللغويات التطبيقية من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٤٢ هـ. تدور اهتماماته البحثية حول المعاجم والاختبارات اللغوية. |
| <b>معرف أوركيد (ORCID) :</b> 0009-0008-6276-7799                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Email:</b> al-nahel@hotmail.com                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |

## الاتصال الصوتي بين العربية المعيار والدواج المغربية

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-002>

د. حمزة القديري<sup>1</sup>

أستاذ الثانوي التأهيلي (وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة)، برشيد، المغرب

| استقبل في | رُوجع في  | قُبِل في  | نُشر في    |
|-----------|-----------|-----------|------------|
| ١٤٤٦/٦/٢٣ | ١٤٤٦/٩/١٥ | ١٤٤٦/١٠/٢ | ١٤٤٦/١٠/١٥ |

### الملخص

نسعى هنا لإيجاد الروابط الصوتية بين العربية المعيار والدواج المغربية؛ إذ نلامس المشترك الصوتي الذي يجمع بين النوع الأعلى المعياري والنوع الأدنى العامي الذي يُستعمل في التواصل اليومي. إن الهدف الذي يدفعنا لهذه الدراسة هو مواجهة كل دعوة مبنية على خلفيات معينة تطعن في النسب العربي للدارجة المغربية، مغيبة في ذلك الموضوعية ولا تقف على دراسة حقيقية تثبت بها موقفها. وسنعمد على منهج قائم على التحليل والوصف...؛ لتتبع التحول الذي طال العربية، مع التطرق لما تحمله هذه الأخيرة من حمولة عربية مستقاة من اللسان المعيار أو من اللهجات التي تشكله. هذا سيقودنا لإيجاد روابط تظهر في لجوء المغاربة للاقتصاد والسرعة في النطق؛ ما طمس معالم الأصوات، أو تقصير طولها، ومد قصيرها، أو تثبيت حركة كانت ستسقط. أو إسقاط علامات الإعراب أو اللجوء للتطابق...

### الكلمات المفتاحية

الاتصال الصوتي، العربية المعيار، الدواج المغربية، الاقتصاد اللغوي.

## Phonetic Connection between Standard Arabic and Moroccan Dialects

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-002>

Dr. Elkadmiri Hamza

The Ministry of National Education Preschool and Sports, Morocco.

| Received on | Revised on | Accepted on | Published on |
|-------------|------------|-------------|--------------|
| 24/12/2024  | 15/3/2025  | 31/3/2025   | 13/4/2025    |

### ABS TRACT

We aim for our subject to find links between the standard Arabic and the Moroccan dialect “Darja” especially in the Phonetic field where we find common phonemes aspects that combines Standard Arabic with the lower standard languages used in our daily life. The objective of this study is to disprove the idea of the absence of relation between the two depending on a descriptive, analytical approach that will show that changes are simply because of speed in pronunciation which causes blurred sounds, dwarfed long sounds, extended movements that were originally short creating other formulas or stabilizing a movement that was prone to fall and dropping expressions or resort to matching...

### KEYWORDS

Phonetic Connection , Moroccan Dialect, Standard Arabic, Linguistic economy.



## ١- المقدمة

حظي اللسان العربي بعناية كبرى، كان من أهدافها إغناؤه والرفع من شأنه، بالاستفادة من اللهجات العربية<sup>(١)</sup> التي شكلت بدورها امتداداً له على المستوى اليومي المقتصر على المحيط الخاص بكل لهجة؛ وهذا ما جعل ذلك اللسان المعياري واللهجات العربية في صورتها الأولى، ثم في الصور الدارجة العامية لاحقاً، تتفاعل فيما بينها وتتكامل في الوظائف وتتقاسمها دون خروج عن النسق اللساني العام أو المنظومة الثقافية.

لقد ظلت العلاقة بين اللهجات والعربية المعيار قائمة على الدعم والتغذية في شكل الوظيفة الحياتية التي اقتبستها الأولى قبل الإسلام وبعده، دون أن تختل العلاقة، أو يطمس مستوى على آخر، مثل ما حدث في المنطقة اللاتينية التي قامت فيها اللهجات الرومانية؛ لتحل تدريجياً وظائف اللسان اللاتيني الأم.

فاللسان العربي الفصيح لم يضعف أمام الازدواج، ولا أمام التعدد اللساني الفارسي، والتركي على الخصوص، بل إنه ترجم، وعُرب، واقترض ما شاء له من المفردات، وزاد قوة في محيط يطبعه التعدد اللهجي واللساني، ولم يكن يخطر ببال متكلميهِ من العرب أو من المستعربين (الذين اعتنقوا الإسلام) أنه لسان يمكن أن يكون مهدداً بفعل بيئته، ولا بفعل مقوماته الداخلية، من مفردات، أو نحو، أو خط، أو نظامه الاشتقاقي القائم على إسقاط الحركات... إلخ. ولم يبدأ الشعور بالتهديد عند متكلميهِ إلا عندما ضعفت الأمة سياسياً، ودخلت ألسن القوات الأجنبية، مثل: الإنجليزية، والفرنسية، والتركية؛ لتفرض هيمنتها، وتصبح حالة محل العربية في كل الوظائف الدنيوية، في التعليم، والإدارة، وإيصال المعرفة، والاقتصاد، ويتحول اللسان العربي إلى لسان للدين والشعر<sup>(٢)</sup>؛ ما وسمه بنوع من الصلابة في مواجهة التغيرات الحادثة بفعل الزمن التي لم تكن إلا تطوراً لسانياً فرضته الظروف التاريخية، نقلت اللسان العربي الفصيح من ملكة راسخة بالطبع والفطرة إلى لسان لا يُكتسب لمريديه إلا بالتعلم؛ والسبب في ذلك متمثل في مخالطة الأعاجم ممن لا يبينون ولا يفصحون بعدما اتسعت الرقعة الجغرافية للعالم العربي، واختلطت الثقافة العربية بالثقافات المتاخمة لها والدخيلة عليها، وهذا الذي بصم أثراً واضحاً متجسداً في انحرافات اللسان، وشاملاً بذلك كل المستويات، بدءاً بأصغر عنصر وانتهاءً بأكبره.

وبإزاء هذا التحول تطاول على الدوارج المنبثقة عن اللسان العربي، وكثرت الادعاءات حول نسبها ونسبة العربية فيها، فلم يعر الاهتمام للرواسب الصوتية، والصرفية، والتركييبية، وحتى الدلالية التي تحضر فيها بقوة، ولا لطبيعة التطور الذي يفرض نفسه داخل كل لسان، ويبرز بنسب متفاوتة بين هذه المستويات الأربعة إلا أن ذلك لا يعني استقلال النسق الدارج عن النسق العربي، أو انحدار خصائصه البنيوية من غير العربية، وهذا ما سيتضح تالياً على المستوى الصوتي.

وتبرز أهمية بحثنا في كونه يعالج جانباً من الجوانب الصوتية المتعلقة بأصول الدوارج المغربية، إذ يميّط اللثام عن جذورها القوية والمرتبطة بالعربية المعيار، مشكلاً بذلك محاولة للتأمل في الواقع اللساني المغربي، والخوض في بعض تلك الظواهر اللسانية التي يزخر بها والتي لا يهمنها فيها هنا سوى جانبها الصوتي.

ونتوخى من بحثنا هذا الإسهام في رد الاعتبار للعربية داخل المؤسسة التعليمية، انطلاقاً من تبيان أن الجانب الصوتي الدارج على ألسنتنا فيه من الفصحى ما يمكن الاستعانة به قصد التعبير السليم، دون خرق لمتطلبات مقامات التواصل داخل هذه المؤسسة. على أن هدفنا الأساس هو مواجهة كل دعوة مبنية على خلفيات معينة تطعن في النسب العربي للدرجة المغربية، مغيبة في ذلك الموضوعية ولا تقف على دراسة حقيقية تثبت بها موقفها.

وقد ارتأينا الاعتماد على منهج قائم على التحليل والوصف؛ إذ حاولنا تتبع الظاهرة الصوتية ومدى حضورها في كلا النسقين الدارج والفصيح، من ثم وصفها، وتقديم أمثلة موضحة، والمقابلة فيما بينها. فدارجتنا تعد في حقيقتها لهجات متنوعة ومتعددة، لعل أبرزها اللهجة الفاسية، والشمالية، والحسانية... ولهجة مناطق الداخل التي تعد منطقة الشاوية أحدها.

ولعل الدراسات التي تناولت الاتصال الصوتي الذي نعني به حضور النسق الصوتي العربي المعياري في الدوارج المغربية قليلة وتعد على رؤوس الأصابع، وفي خضم بحثنا، وفي الوقت الذي كتبناه لم نصادف في هذا الصدد سوى مقال الأستاذة والباحثة ثريا خربوش اتخذناه مرجعاً وأشرنا إلى ذلك في بابه.



## ٢- المستوى الصوتي

تميزت اللهجات العربية قديماً بسمات صوتية، اختلفت بالانتقال من بيئة لأخرى، فقد كان العرب كثيري الترحال، فطغت على نطقهم أمارات تبين نسب المتحدث دون أن يكشف عنه، ومن ذلك عجاجة قضاة التي قلبت الياء جيماً بعد العين، فقالوا: الراعي خرج معج؛ أي الراعي خرج معي. وطمطمانية حمير التي تنطق لام التعريف ميماً، ومن ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما قال: "أمن أمبرأ مصيام في أمسفر؟". وفحفة هذيل وهي قلب الحاء عيناً، نحو قولهم: أعل إليه بدلاً من أحل إليه. وعنونة تميم التي كانت تبدل الهمزة عيناً إذا وقعت في أول الكلمة، فيقولون: (في عمان الله) بدلاً من (في أمان الله). وكشكشة أسد التي كانت تبدل الكاف شيئاً فيقولون: (عليش) بمعنى (عليك). وكذلك الكسكسة التي في ربيعة؛ إذ يصلون بالكاف شيئاً، فيقولون: (عليكس). وقطعة طيء التي كانت تحذف آخر كلمة المنادى، في مثل: يا أبا الحكم، فيقولون: يا أبا الحكا<sup>(٣)</sup>.

وبما أن العربية قد انتقلت إلى خارج الحدود التي كانت تحفظ لها تلك الفصاحة، فقد حملت معها لهجاتها أيضاً، فكان من الطبيعي أن تقابل بمنطق المحاكاة، لكن مع تطبيق عوائد نطق تعد هي أيضاً من خصوصيات المناطق المفتوحة، فأعضاء النطق تختلف في أدائها تبعاً لاختلاف الشعوب، وتنوع الخصائص الطبيعية المزود بها كل شعب، والتي تنتقل عن طريق الوراثة من السلف إلى الخلف. ثم إن هذه الأعضاء تسير في تطور طبيعي مطرد في بنيتها واستعدادها، ومنهج أدائها لوظائفها، فحناجرنا وحبالنا الصوتية، وألسنتنا، وحلوقنا، وسائر أعضاء نطقنا تختلف عما كانت عليه عند آبائنا الأولين، وإن لم يكن في بنيتها الطبيعية، فعلى الأقل في استعدادها، بل إنها لتختلف عما كانت عليه عند آبائنا الأقربين، غير أن هذا التطور يسير ببطء وتدرج، ولذلك لا يبدو أثره بشكل واضح إلا بعد زمن طويل<sup>(٤)</sup>.

وبالنظر إلى ذلك كان من الطبيعي أن تتأثر الأصوات بمرور الزمن، وتتغير مع الأجيال، ولا سيما إذا عاش اللسان فترات متفاوتة في رقيه الحضاري، ومؤثراته الثقافية، الشيء الذي يعمل على استقرار صورته الصوتية فترة، ثم يساعد على تغيير ملامح هذه الصورة، وهذا

ما توفر للسان العربي خلال القرون الماضية<sup>(٥)</sup>، ولعل الدواجر المغربية المرتبطة بهذا اللسان العربي الذي ارتحل كذلك إلى المغرب الأقصى، قد احتفظت بجزء كبير من السمات الصوتية للهجة العربية القديمة، وهذا ما اصطلحت عليه ثريا خريوش بـ(الاستبقاء اللساني)<sup>(٦)</sup>. ويدخل ضمن هذا الاستبقاء ظاهرة حذف الهمزة.

## ٢-١- الهمزة

كانت الهمزة منذ القدم محل تباين واختلاف؛ ما جعلها عرضة لحالات ثلاث في اللهجات العربية القديمة، حذفاً وتسهيلاً وتحقيقاً، ولم تقتصر هذه الاختلافات على البيئات البدوية فقط، بل شملت حتى الحضرية أيضاً، فصوت الهمزة يتحقق في المزمارة؛ إذ عند النطق بالهمزة تنطبق فتحة المزمارة انطباقاً تاماً، فلا يسمح بمرور الهواء إلى الحلق، ثم تنفجر فتحة المزمارة فجأة فيُسمع صوت انفجاري، هو ما نعرعنه بالهمزة. فالهمزة إذن صوت شديد لا هو بالمجهور ولا بالمهموس؛ لأن فتحة المزمارة معها مغلقة إغلاقاً تاماً، فلا نسمع لهذا ذبذبة الوترين الصوتيين، ولا يسمح للهواء بالمرور إلى الحلق إلا حين تنفجر فتحة المزمارة ذلك الانفراج الفجائي الذي ينتج الهمزة<sup>(٧)</sup> يجعلها صوتاً عسير النطق؛ ولأن الهمزة تتم بانحباس الهواء خلف الأوتار الصوتية، ثم انفراج هذه الأوتار فجأة، فهذه عملية تحتاج إلى جهد عضلي كبير، قد يزيد على ما يحتاج إليه أي صوت آخر؛ ما يجعلها أشد الأصوات<sup>(٨)</sup>.

وقد مالت اللهجات العربية في العصر الإسلامي إلى تخفيف الهمزة والفرار من نطقها محققة؛ لما تحتاجه من جهد عضلي، فاستغنت عنها، وعوضتها ببدايل أخرى سيأتي ذكرها. ففي اللهجات الحضرية مالت إلى التسهيل، ومالت إلى التحقيق في اللهجات البدوية، فأهل المدينة كانوا يقولون: (بَدَيْنَا) بدلاً من بدأنا، وكانوا يقولون (لَحْمَر) بدلاً من الأحمر. وبينما يقول أهل الحجاز جبريل، يقول بنو تميم (جبرائيل). وقراءة الكوفة (أئمة) بهمزتين، في حين أن أكثر القراء ولا سيما الحجازيين منهم يقرؤونها (أَيِّمَة)<sup>(٩)</sup>. وعلى رأس القبائل الحجازية قبيلة قريش، فإنها كانت تسقط الهمزة من نطقها في مواضع كثيرة من الكلمة في غالب الأحيان، وفي هذا قال أبو زيد الأنصاري: "أهل الحجاز، وهذيل، وأهل مكة والمدينة لا ينبرون". وقد نقل عن الحسن البصري قوله: يوماً تَوَضَّيْتُ، بدلاً من توضأت، ف قيل له: أتلحن يا أبا سعيد؟ فقال: إنها لغة هذيل، وفيها فساد<sup>(١٠)</sup>.



والحقيقة أن هذا التسهيل أو إسقاط الهمزة لا يعدو أن يكون قلباً في كثير من الأحيان، إذا ما اتخذت الهمزة حين ورودها موضع وسط الكلمة، وأحياناً موضع الصدارة فحال ورودها في أول الكلمة يكون الإسقاط والقلب. وما كان شائعاً في اللهجات العربية القديمة امتد إلى الدواجر الحديثة، ومنها: الدواجر المغربية التي تسقط الهمزة في أول الكلمة، أو قلبها لاماً، أو واواً في حالات نادرة، ومثال حالات سقوطها، أو قلبها واواً قولنا: (سَنَان / snān) في أسنان، و(سُبُوع / sbū) في أسبوع، و(بِرَاهِيم / Brāhīm) و(سَمَاعِين / wsmā'īn)، في إبراهيم وإسماعيل، ويوم (لَحْد / Yūm lḥad) في يوم الأحد، و(بُو / bū) في أبو، و(بْن / bn) في ابن، و(سَاس / sān) في أساس، ولُعَمَام / l'mām) في أعمام، و(وَدْن / wdn) في أذن، و(وَدْن / wddn) في أذن، و(وَدَى / wddā) في أدى، إلى غير ذلك. ويعد الجواليقي (٥٣٩هـ) وهو من معاصري القرن السادس الهجري سقوط الهمز من أول الكلمة على ألسنة الناس في عصره من اللحن؛ فقد روى أن الناس كانوا يسقطون همزة (أبو) في كلامهم، فقال: "وهو أبو رياح لهذا الذي يلعب به الصبيان وتديره الريح، ولا تقل: بُرياح، وكذلك يقولون للقرد بوزنة، وإنما هو أبو زنة، وهي كنيته" (١١).

ولا يقتصر ما ذكرناه عن الهمزة المتصدرة للكلمة على الحديث اليومي الدارج، بل يمتد حتى إلى القراءات القرآنية؛ رحمة بالناس لاختلافهم، فحسب رواية ورش عن نافع المدني تسقط الهمزة إذا وقعت بعد كلمة تنتهي بصامت، "ويدخل في ذلك الواو والياء، وهما صامتان عندهم، والتنوين ولام (ال)؛ فيجب مثلاً قراءة (قَالَتُخْرَاهِم) في (قالت أخراهم)، و(قَلْعُود) في (قل أعوذ)، و(الرَض) و(الآخرة) و(الوَلَى)، في (الأرض) و(الآخرة) و(الأولى)... (١٢)

ووقوع صوت الهمزة في وسط الكلمة يعرضه كذلك لكثير من صنوف التطور والانحراف. فمن ذلك ما حدث في اللسان العربي بصدد الهمزة الساكنة الواقعة في وسط الثلاثي، فقد تحولت إلى فتحة طويلة في دارجة المغاربة، وغيرهم "فيقال: (رَاس / rās)، (فَاس / fās)، (فال / fāl)، (ياكل / yākl)، (فار / fār)، بدلاً من: رأس، فأس، فأل، يأكل، فأر...، أو إلى كسرة طويلة، أو ياء كما في مثل: (بِير / bīr) في بئر، (دِيب / dīb) في ذئب و(سَايِر / sāyr) في سائر، و(جَايِر / jāyr) في جائر، (مَيَّة / mya) في مئة، و(قَايِد / qāyd) في قائد، و(رِيَّة / rīya) في رئة، و(عَبَايَة / abāya) في عباءة...، أو إلى ضمة طويلة، أو واو في مثل: (رُوس / rrūs) في رؤوس، (مُومِن / mūmn) في مؤمن، (تَاوِب / ttāwb) في تائب، (مُودِن / mwdn) في مؤذن....

أما حال ورودها في آخر الكلمة فمآلها السقوط، ونعبر عن ذلك في الدواجر المغربية بالتالي: (صَوّ / ddaw) في ضوء، (سَمَا / smā) في سماء، (جَا / jā) في جاء، (دَوّ / ddwa) في دواء، (قَرّ / qra) في قرأ، و(بَرّ / bra) في برأ....

وما يكون في اللهجات العربية القديمة بهذا الخصوص يجسد في القرآن الكريم كما يتصور (جان كانتينو) في تسع مجموعات عندما ترد الهمزة بين حركتين، هي: (a?i) و (a?a) و (a?u) و (i?i) و (i?u) و (u?i) و (u?a) و (u?u).

ويكون تخفيفها مطرداً في المجموعات الآتية: و (a?i) و (i?i) و (i?u) و (u?i) و (u?u). وفي المجموعة و (a?a)، فقد روى الأزرق أن ورشاً يحقق الهمزة، وأنه يقرأ مثلاً: (مَاب)، و (مَآرب) و (تَأخر) و (فَأذن)....، وخلافاً لذلك فقد روى الأصهباني أن ورشاً يقصر التسهيل في بعض حالات وقوع الهمزة ذلك الموقع، نحو: (كانه) في (كأنه)، و (رايت) في (رأيت)....، وفيما يتعلق بالمجموعة (a?u) فعن الأزرق أن ورشاً كان يحقق الهمزة، ويقرأ (لا يؤوده)، و (تؤزهم) <sup>(١٣)</sup>. وأما مجموعة (i?a) فقد صار النحاة والقراء، مثل: ورش، والأصهباني، وحمزة في حالة الوقف على قلب الهمزة ياء، فقرأوا مثلاً: (بَيّ) و (فَبَيّ)، في (بأي) و (فبأي)، وكذلك (بَيّن) و (بَيّنهم) في (بأن) و (بأنهم)، و (مليّت) في (ملئت)، و (ناشية) في (ناشئة) أي أول الليل. وهكذا يفسر ترددهم بين قراءة (بادي) و (بادئ). وقد ذهب بعض النحاة والقراء كذلك إلى قلب الهمزة في مجموعة (u?a)، فقرأوا مثلاً: (فُؤاد) في (فؤاد)... <sup>(١٤)</sup>.

وإذا وقعت الهمزة بين حركة وصامت، فإنها تخفف في نظر النحاة، كسيبويه، والقراء، كورش وحمزة، بل قد تسقط أيضاً وتمد الحركة التي قبلها، فورش وحمزة يقرآن (ياخذ) في (ياخذ) و (يومنون) في (يؤمنون)، وعن الأزرق أن ورشاً يقرأ بالخصوص تخفيف الهمزة في الكلمات التالية: (بئس) و (بئسما) و (البئر) و (الذئب) و (لئلا)، وذهب إلى ذلك غيره <sup>(١٥)</sup>.

أما إذا وقعت الهمزة بين صامت وحركة، فكان تخفيفها وإسقاطها بعد الحركة التي بعدها أو بدونها مطردين، وذلك حسب النحاة، وحسب القراء على السواء، فقد ذكر سيبويه في هذا المضمار قولهم: (المرّة) و (المرأة) في (المرأة) و (الكمة) و (الكمة) في (الكمة). ويذكر سيبويه أيضاً أن عيسى كان يقرأ (الخبّ) في (الخبأ) <sup>(١٦)</sup>.



وعليه نجد أن الدواجر المغربية تغلب عليها نزعتان في علاج الهمزة، مثلما كانت عليه الأمور في بعض اللهجات العربية القديمة؛ إما تخفيفها حتى درجة الإسقاط أحياناً، وإما إبدالها واوًا، أو ياءً، وحتى لامًا. وتقلب الهمزة عيناً في قول المغاربة: (نُشاعِلُه / Nshāʕllah) بدلاً من إن شاء الله، وتكثر في البوادي بالخصوص، ويرد في كلام أناس الشاوية<sup>(١٧)</sup> قولهم: (عَاجِي / ʕaajī) بدلاً من (آجي).

وتسمى ظاهرة قلب الهمزة عيناً بـ(العنونة)، وهي ظاهرة صوتية مطردة حال تصدُر الهمزة، وقد نسبها القدماء لتميم، وقيس عيلان، وأسد، وأنشد يعقوب:

فلا تلهك الدنيا عن الدين واعتمِل      لآخرة لا بد عن ستيرها

وتميم في الواقع رمز لكل القبائل التي كانت تعيش في بادية الحجاز في وسط الجزيرة وشرقها. فقد كانوا يقولون في (أن) و(أَنّ): (عن)، في مثل: (أشهد عنك رسول الله). وقد ذكر أبو الطيب عبد الواحد اللغوي جملة من الروايات التي جاءت بالهمزة وبالعين في غير موضع واحد، منها: (آديته، وأعديته)؛ أي قويته، ويقال: (استأديت الأمير على فلان) في معنى: استعديته<sup>(١٨)</sup>. وفي هذا يقول إبراهيم أنيس مفسراً هذا القلب: "يحسن إذا أن نعد هذه الظاهرة محاولة للجهر بالصوت؛ لأن الهمزة ليست من الأصوات المجهورة أو المهموسة، إذ مخرجها المزمار نفسه، ولا عمل للوترين الصوتيين معها. وقد وصفناها قبلاً بأنها من الأصوات الشديدة إن لم تكن أشدها، وأن أهل البادية يحققونها في لهجاتهم. فحين يُبالغ في هذا التحقيق ويُراد أن تكون أوضح في السمع، يُستبدل بها أحد الأصوات الحلقية القريبة منها مخرجاً وصفة، وأقرب أصوات الحلق إليها هو العين؛ لأن العين صوت مجهور، وهو أقرب أصوات الحلق المجهورة للهمزة مخرجاً"<sup>(١٩)</sup>. فقلب الهمزة عيناً نزوع إلى إظهار صوت لا هو بالمهموس ولا بالمجهور، في صورة صوت قريب منه، ولكنه مجهور.

وعليه فإن الاختصار على العدد الضئيل من القواعد الصوتية الميسرة، مع تغليب الترخيص والاتساع فيه، هو الذي جعل الدواجر المغربية تستغني عن الهمزة -كما لوحظ- إما عن طريق قلبها حركة طويلة كما في مثل: (فأس، وبئر، ورؤوس) المتحولة تباً إلى (فاس، وبير، وروس)، أو بحذفها في نحو: (سماء، وجاء، ودواء) التي تصير إلى (سما، وجا، ودوا)،

أو بقلبها نصف حركة كما في: (قائد، ومؤذن، وأذن) المتحولة بالتوالي إلى (قائد، ومودن، وودن). وقد تُحذف الهمزة الواقعة في أول اللفظة، وتُنقل حركتها إلى لام التعريف التي قبلها، كما في مثل: (أعمام) لتصبح (لعمام)، أو (عمام).

ومن هذا المنطلق المبني على سقوط الهمزة ظهرت كلمات منحوتة في الدواجر المغربية، فمثلاً كلمة (فأين) تطورت بعد سقوط الهمز منها إلى (فين) بدلاً من (فَين)، وفي بعض اللهجات (وين) المتطورة عن (وَين) بعد سقوط الهمز من (وَأين)<sup>(٢٠)</sup>.

## ٢-٢- الجيم

يعد صوت الجيم مثلاً للحضور القوي للنسق الصوتي العربي الفصيح في الدواجر المغربية، فالجيم صوت شديد مجهور يحدث عند اندفاع الهواء إلى الحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه في الحلق والضم حتى يصل إلى المخرج، وهو عند التقاء وسط اللسان بوسط الحنك الأعلى التقاء محكمًا ينحبس هناك مجرى الهواء، فإذا انفصل العضوان انفصلاً بطيئاً سُمع صوتاً يكاد يكون انفجاراً هو الجيم العربية الفصيحة<sup>(٢١)</sup>. وهي التي نسمعها من مجيدي القراءة القرآنية.

وقد أثبتت مقارنة الألسن السامية كلها أن النطق الأصلي لهذا الصوت كان بقليل من التعطيش، كالجيم القاهرية تماماً، فكلمة (جمل) مثلاً هي في اللسان العبري: (gaamaal)، وفي الآرامية (gamlaa)، وفي الحبشية (gamal)، أما العربية الفصحى فقد تحول فيها نطق هذا الصوت من الطبق إلى الغار؛ أي من أقصى الحنك إلى أوسطه، كما تحول من صوت بسيط إلى صوت مزدوج يبدأ بدال من الغار، ثم ينتهي بشين مجهورة<sup>(٢٢)</sup>.

كذلك روي أن قبائل اليمن كانوا ممن ينطقون (الجيم) شديدة لارخاوة فيها؛ أي تماثل تلك الجيم الشائعة في اللهجة القاهرية الحديثة. فإذا قارنَّا بين الجيم اليمنية والجيم الفصيحة كما وُصفت في القراءات؛ وجدنا فرقاً من ناحيتين: الأولى: أن الجيم اليمنية أكثر شدة، والثانية: أن مخرج الجيم اليمنية هو أقصى الحنك، ولكن مخرج الجيم الفصيحة هو وسط الحنك. وقد نُسبت هذه الجيم أيضاً لبعض قبائل طيء، وهم من البدو الذين عاشوا في بعض نواحي نجد<sup>(٢٣)</sup>.



فصوت الجيم الذي كان ينطق به معطشاً بعض التعطيش في العربية الفصحى قد تحول في معظم المناطق العربية؛ إما إلى جيم غير معطشة، أو إلى جيم معطشة كل التعطيش (g) كما في الدواجر المغربية.

ومن التغيرات التاريخية لهذا الصوت، انحلاله إلى أحد عنصريه المكونين له في اللهجات العربية الحديثة؛ إذ يُنطق كالدال في صعيد مصر، فتري أهالي مدينة (جرجا) مثلاً يسمون مدينتهم: (دردا)، كما يقولون: (دَمَل)، و (داموسة) في جمل وجاموسة، وغير ذلك. والمكوّن الثاني للجيم هو الشين المجهورة، ونسمعه جيداً في نطق الشوام لهذا الصوت، وهو ما نسميه (الجيم الشامية)<sup>(٢٤)</sup>.

ويبدو أن انحلال الجيم العربية الفصيحة إلى العنصر الأول من عنصريها قد حدث منذ وقت مبكر في اللهجات العربية، فقد ذكر ابن مكي الصقلي (المتوفى سنة ٥٠١ هـ) في كتابه: (تثقيف اللسان وتلقيح الجنان) أن الناس في عصره كانوا يقولون: (دشيش) في جشيش. ومثل ذلك رواه أبو بكر الزبيدي (المتوفى سنة ٣٧٩ هـ) عن عوام الأندلس في كتابه: (لحن العوام). كما ذكر ابن هشام اللخمي (المتوفى سنة ٥٧٧ هـ) إلى جانب هذه الكلمة كذلك (تَدَشَّيْتُ) في تجشأت.

وأقدم من هذا انحلالها إلى العنصر الثاني، وهو الشين المجهورة التي ضاع منها الجهر، فصارت شيئاً مهموسة، كالشين الأصلية في العربية، فقد رُوي عن قبيلة تميم أنهم كانوا يقولون في المثل: "شُرْماً أشاءك إلى مَخَّة عُرْقوب"، بدلاً من: أْجاءك؛ أي أَلْجَأَك. وهناك تغيير تاريخي للجيم في اللهجات العربية، وهو تحولها إلى (ياء)، وقد حدث هذا في لهجة تميم كذلك؛ فقد رُوي أن بني تميم يقولون في الصهرج، وفي جمعه الصهاريج، وهو الذي يجتمع فيه الماء: (الصهري والصهاري)<sup>(٢٥)</sup>.

ويحضر هذا الانحلال في الدواجر المغربية على غرار (دَشِيشَة / dshīsha) التي في أصلها تعود لـ (الجشيش)؛ ذلك الحساء الذي يتكون أساساً من الشعير. على أن تحولها إلى شين كما في نطق أهل الشام، نرى أنه كلما طال نطق الجيم بدون تحريك تحولت إلى شين. إلى جانب العنصرين السابقين تتخذ الجيم صورة صوت مركب هو (دج) في نطق سكان شمال

المغرب الأقصى، ويطرده هذا التحقيق الصوتي عند هؤلاء في كل كلمة رأسها جيم، فينطقون مثلاً جامع وجبل على التوالي: (دَجَامع / ddjām) و(دَجَبَل / ddjbal). وتشيع ظاهرة قلب الجيم ياء في عصرنا الحاضر في الدواجر المغربية، لكنها لا تطرد، فنرى أنها تقتصر على كلمة واحدة هي المسجد التي نُطقت في فترة ما: (لَمَسِيد / lmasyd)، وذلك على عكس ما نجد في بعض لهجات الخليج، مثل البحرين والكويت: (دجاج = دياي / رجل = ريال...).

ويطراً على الجيم في الدواجر المغربية بالإضافة إلى نطق المنطقة الشمالية لها (دج) التغيرات التالية: تبدل الجيم (g) فيتأخر مخرجها، وذلك إذا كان في الكلمة صوت من أصوات الصفير نحو قولهم: جزار (gɔzzaar)، وعجوز (ɣguuz)، وجلس (gɔs)، وجنس (gɔns)، وجاموس (gamuus)، وجبس (gabs). وتبدل الجيم دالاً تبايناً بذهاب عنصر الشأشة منها، نحو قولهم: (دَزَار dɔzaar) في جزار، و(دَاز daaz) من جاز، و(دَزَّة dɔzza) من جز، و(دبس dɔbs) من جبس، و(دَاصر daasɔr) بتغليظ الدال من جاسر، و(دَحش dɔhʃ)؛ أي جحش. وتبقى الجيم على حالها، وهو أقل من سابقه، وهي في هذه الحال تبدل من صوت الصفير حرف شأشة، نحو قولهم: (جُوج) <sup>(٢٦)</sup>.

## ٣-٢- القاف

صوت (القاف) من الأصوات التي عانت كثيراً من التغيرات التاريخية في العربية؛ فإن مقارنة الألسن السامية يدل على أنه صوت شديد مهموس، يُنطق برفع مؤخرة اللسان، والتصاقها باللهة؛ لكي ينجس الهواء عند نقطة الالتصاق، ثم يزول هذا السد فجأة، مع عدم حدوث اهتزازات في الأوتار الصوتية؛ ففي العبرية مثلاً: (kool) بمعنى: (صوت)، وفي الآرامية (kdaam) بمعنى: (قدام)، وفي الحبشية (kooma) بمعنى: (قام)، وفي الأكادية (pakad) بمعنى: (بحث)، وهذا النطق المهموس هو الذي نسمعه الآن من أفواه مجيدي القراءات القرآنية في مصر <sup>(٢٧)</sup>.

ويستخلص من روايات المعاجم أن البيئة البدوية كانت تؤثر القاف العتيقة، في حين أن البيئة الحضرية قد أثرت الكاف؛ إذ جاء في لسان العرب: "تميم، وأسد يقولون: قشطت بالقاف، وقيس تقول: كشطت، وليست القاف في هذا بدلاً من الكاف؛ لأنهما لغتان لأقوام



مختلفين". وجاء في المخصص: "كشطت عن جلده، وكشطت، قال أبو عبيدة: قريش تقول: كشطت، وتميم، وأسد، وقيس تقول: كشطت" (٢٨).

وقد عبر عن هذا التغيير الذي طال القاف ابن خلدون وأكد على حقيقة أن نطق البدو الأعراب لها مخالف عن نطق الحضريين، وجسد هذا التغيير والاختلاف في قوله: "ما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد (...) فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار، كما هو مذكور في كتب العربية أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى، وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يحيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف. وهو موجود للجيل أجمع، حيث كانوا من غرب أو شرق، حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال ومختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم (...) فالنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، والنطق بها مما يلي الكاف هي لغة هذا الجيل البدوي" (٢٩).

ويلاحظ أن القاف في الدواجر المغربية أخذت الهمزة والجيم المعطشة بدائل صوتية لها، فقد تحولت إلى همزة عند أهل فاس، فيقال: (أُظ/ uṭ، أُلْتُ/ ult، أُبَل/ bal...؛ بدلاً من: قط، قلت، قبل...)، وليس في المغرب فحسب، بل كذلك في مصر، وغيرها من البلاد العربية (٣٠)، وصارت جيماً معطشة في نطق البوادي، فيتم نطق (قال/ gaal، وَقَف/ wqaf، قَبِض/ gbad...)، أما في الدواجر المغربية فيبدو أن تحول القاف إلى همزة بمنطقة حضرية هي فاس، وكذلك الاحتفاظ بها كما هي دون تغيير يرتبط بالجزء الحضري، في حين أن تغييرها إلى جيم معطشة منتشر في المناطق البدوية.

## ٤-٢- الذال والطاء والظاء

يختلف سلوك الدواجر عن سلوك الفصحى بالنسبة إلى أصوات (ذ، ث، ظ)، فإذا كان الناطق باللسان الفصحى يحرص على أداء هذه الأصوات من مخرجها بلامسة اللسان للثنايا العليا؛ فإننا نجد أكثر الناطقين في الدواجر المغربية يهملون هذه الخاصية، حتى يمكن أن يقال -إن صدق التعبير-: إن دارجتنا لا تعرف أصواتاً أسنانية من هذا القبيل. ولم يقف الأمر عند هذا

الحد فقط، بل امتد أيضاً إلى المحافل الرسمية التي تُتخذ فيها العربية الفصيحة لساناً رسمياً. ولعل الفارق بين الناطقين هو ما يستوجب في نظر العامة وصف الفصحى بصفة (التفعر) أو (التكلف)، على حين يرى الناس في النطق الحديث سمة السهولة والطبيعية<sup>(٣١)</sup>.

ويتميز الذال بكونها صوتاً رخواً مجهوراً، يندفع معه الهواء ماراً بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ الهواء مجراه في الحلق والضم حتى يصل إلى مخرج الصوت، وهو بين طرف اللسان والثنايا العليا. وهناك يضيق هذا المجرى فنسمع نوعاً قوياً من الحفيف. ولا فرق بين الذال والثاء إلا في أن الثاء صوت مهموس لا يتحرك معه الوتران الصوتيان، فالذال إذن صوت مجهور ونظيره المهموس هو الثاء. أما الظاء فهي صوت مجهور كالذال تماماً، ولكن هذا الصوت يختلف عن الذال في الوضع الذي يأخذه اللسان مع كل منهما، فعند النطق بالطاء ينطبق اللسان على الحنك الأعلى أخذاً شكلاً مقعراً<sup>(٣٢)</sup>. وقد أصبحت هذه الأصوات ثقيلة على أعضاء النطق في كثير من البلاد العربية، وأصبح لفظها على الوجه الصحيح تلقيناً خاصاً، ومجهوداً إرادياً، وقيادة مقصودة لحركات المخارج. ولعدم ملاءمتها مع الحالة التي انتهت إليها أعضاء النطق في هذه البلاد؛ أخذت تتحول منذ أمد بعيد إلى أصوات أخرى قريبة منها<sup>(٣٣)</sup>.

فنجده أنه في الدواجر المغربية استُبدلت الذال، والثاء، والطاء على الترتيب بالذال، والثاء، والضاد، وقد اطرَد هذا اطراداً في كل الكلمات على المستوى المنطوق، ويُلاحظ في هذا التغيير أن هذه الأصوات الرخوة المتمثلة في: الذال، والثاء، والطاء انتقلت إلى مقابلاتها الشديدة، وهي الدال، والثاء، والضاد؛ فترتب عن ذلك انزياح في مستوى المخارج.

ويُعزى التخلص من هذه الأصوات الأسنانية في الدواجر المغربية إلى السهولة، والتيسير، والاقتصاد في الجهد. فالذال، والثاء، والطاء تتطلب إخراج طرف اللسان، ووضعه بين الأسنان عند النطق بها، ولا شك أن ذلك الجهد العضلي تخلص منه المتكلم بنقل المخرج إلى ما وراء الأسنان، أما الذال فقد حل محلها الدال في مثل: (ديب) بدلاً من ذب، و(دُكر) بدلاً من ذكر، و(دَل) بدلاً من الذل، و(دَاب) بدلاً من ذاب، و(دَرَاع) بدلاً من ذراع...؛ وأما الثاء فقد حل محلها التاء في مثل كلمة: (تُوب) بدلاً من: ثوب، أو في مثل: (تَابَتْ) بدلاً من ثابت، و(تُلج) بدلاً من ثلج...؛ والطاء حل محلها الضاد في مثل: (ضَل) بدلاً من ظل،



وفي مثل: (ضَهَر) بدلاً من ظَهَر، و(ضَلَام) محل ظلام، و(ضَفَر) بدلاً من ظفر... وغير ذلك مما هو شائع في الدواجر المغربية<sup>(٣٤)</sup>. وهكذا نرى أن مخرج هذه الأصوات قد رجع إلى الخلف، مع احتفاظها بصفة الجهر أو الهمس، وتحولها إلى صفة الشدة. وقد روي عن العرب القدماء بدايات لهذا النوع من التطور، فقد ذكر أبو الطيب اللغوي أنهم قالوا: (الحسالة) في (الحثالة)، و(القنفذ) في (القنفذ)، و(البزور) في (البذور) وغير ذلك. وقد استمر هذا التطور في اللهجات العامية العربية في أصقاعها المختلفة؛ فقد روى ابن مكي الصقلي (٥٠١هـ) قولهم: (التار) في (الثار)، و(جدر الشجرة) في (جذر الشجرة)، و(جيد الحبل) في (جيد)، و(جدام) في (جدام)<sup>(٣٥)</sup>.

وجاء في اللسان: "قال أبو حسان: سمعت أبا عمرو الشيباني يقول: ما ذقت عدوفاً ولا عدوفة، قال وكنت عند يزيد بن مزيد الشيباني، فأنشد بيت قيس بن زهير:

ومجنبات ما يذقن عدوفة      يقذفن بالمهترات والأمهار

بالدال، فقال لي يزيد صحف أبا عمرو، وإنما هي (عدوفة) بالذال، قال فقلت له: لم أصحف أنا ولا أنت، تقول ربعة هذا الحرف بالذال، وسائر العرب بالدال... وروي عن الأصمعي قال: إن (الخبيت) هو (الخبيث)، وإن النطق بالتاء لغة خبير. وجاء في المخصص: "فاضت نفسه خرجت تميمية". ولكن صاحب اللسان حين يتحدث عن هذا الفعل يذكر روايات عدة، فيقول ما نصه: "قال الفراء أهل الحجاز وطيء يقولون: فاظت نفسه، وقضاة، وتميم، وقيس يقولون: فاظت نفسه مثل فاظت دمعته. وقال أبو زيد وأبو عبيدة: فاظت نفسه بالظاء لغة قيس، وبالضاد لغة تميم. وروى المازني عن أبي زيد أن العرب تقول: فاظت نفسه بالظاء إلا بني ضبة فإنهم يقولون بالضاد)<sup>(٣٦)</sup>.

## ٢-٥- الحركات والمقطع الصوتي

تعرضت الحركات في الدواجر المغربية لنوع من الإلغاء الوظيفي في الكلمة باستثناء بعض الحركات الطويلة التي سنأتي عليها، وشمل هذا الاستغناء مختلف الأماكن داخل الكلمة من بدايتها وحتى نهايتها، سواء في ذلك ما كان منها علامة إعراب، أو ما كان منها حركة

بناء، فيُنطق الآن في جميع الدواجر والعاميات العربية بكلمات مسكنة الأواخر، ولعل هذا هو أكبر انقلاب حدث في العربية، فقد أتى جميع الكلمات فانتقصها من أطرافها، وجردها من العلامات الدالة على وظائفها في الجملة، وقلب قواعدها القديمة رأساً على عقب. والذي أدى إلى هذا التحول هو أن يحيط بالصوت مؤثرات تعمل على ضعفه بالتدرج، فيتضاءل جرسه شيئاً فشيئاً حتى يصل في عصر ما إلى درجة لا يكاد يتبينه فيها السمع، فحينئذ يكون عرضة للسقوط<sup>(٣٧)</sup>.

وتتمثل أقوى المؤثرات التي ساعدت على هذا التحول في سرعة النطق لدى المغاربة، فسرعة الإيقاع تؤدي إلى طمس معالم الأصوات أثناء النطق بها، فتصل إلى أذن السامع على غير الهيئة التي يظنها المتحدث، وإن كان الغرض من ذلك هو الإفهام، فإنه يتحقق رغم كل هذا، وقد عزى لقبائل عربية شيئاً من هذا القبيل، الذي وصل إلينا تحت مسمى الترخيم حال النداء، أو تلك الصفة اللهجية المسماة قطعة طيء التي كانت تقطع اللفظ قبل تمامه.

والذي يلاحظ أن سقوط الحركات القصيرة من آخر الكلمات كان منذ عهد قديم جداً، فمنذ العربية الفصحى القديمة كان العرب يسقطون هذه الحركات القصيرة عند الوقف، وكذلك تسقط إذا ابتدأت الكلمات الموالية بحرف من شأنه الإدغام في الحرف الأخير من الكلمة السابقة. ولم تسقط في الألسن الدارجة العربية الحديثة عند الوقف فقط، بل في داخل الجملة كذلك. وقد تفتن النحاة العرب إلى جانب السقوط التام لوجود كيفيات مختلفة في تقليل النطق بهذه الحركات، وردها إلى حركات قصيرة للغاية. ويلاحظ أن حظ الحركات القصيرة الثلاث من التعرض إلى السقوط ليس واحداً، فيكثر كون الفتحة أشد ثباتاً من الكسرة والضممة<sup>(٣٨)</sup>.

وحال ظهور هذه الحركات الثلاث أو إثباتها نطقاً، فإنها تظهر بكيفية مغايرة عن الحالة الطبيعية التي تكون عليها في اللسان الفصيح؛ إذ إنها تتعرض لنوع من الاختلاس يجعل مدة نطقها أقصر، فلا يبقى معه إلا الشيء اليسير الذي يدل على نوع الحركة. وتنزع الدواجر المغربية إلى إسقاط جميع الحركات القصيرة إذا وقعت في مقاطع منفتحة، وهي تثبت



الحركات إذا وقع عليها النبرة، نحو قولهم: (مُنافخ) وفصيحه (مُنافخ)، و(جَدَاد) وفصيحه (جُدُد)، و(قُلُوبَ) وفصيحه (قُلُوب)، و(خِيَام) وفصيحه (خِيَام)، و(كَلَاب) وفصيحه (كِلَاب)، و(لُسَان) من (لِسَان) في الفصحى، و(غُرَاب) من (غُرَاب) في الفصحى...<sup>(٣٩)</sup>.

وعلى ذكر المقطع فإن اللسان العربي الفصيح يُنسج على خمسة مقاطع، سنمثل فيها للصوت الصامت بـ(ص) والحركة بـ(ح)، ونوردها على التوالي كالآتي: (ص ح)، (ص ح ح ص)، (ص ح ص ص)، (ص ح ص ص)، (ص ح ح ح)، (ص ح ح ح ح)، وهناك مقطع سادس أهمل هو (ص ح ح ح ص ص). في حين أنه تشيع كثيراً في العربية مقاطع (ص ح)، (ص ح ص)، و(ص ح ح)، ويلاحظ غياب مقطع قصير مكون من (ص ص)؛ ومرد ذلك إلى أن العربية لا تبتدئ بساكن، إلا أن الدوارج المغربية على العكس من ذلك تماماً تبنت هذا المقطع، فهي تنسج في بدايتها على مقطع (ص ص). ويبدو أن هذا الذي نفترضه والقائم على مبدأ استساغة البدء بساكن، كان موجوداً في اللهجات العربية القديمة قبل حدوث الائتلاف اللساني ومعيرة العربية، ويؤكد إبراهيم السامرائي هذا الافتراض؛ إذ يقول: "والذي أريد ملاحظته في هذا الباب هو القول: بأن المرحلة السابقة لهذه العربية الفصيحة كانت تجيز الابتداء بالساكن، والذي يقوي هذا الافتراض عندهم قولهم: إن أمر الثلاثي في العربية همزته همزة وصل، والناطق المجيد لهذه البنية لا يحس بهذه الهمزة، فلسانه ينطلق بالضاد في كلمة: اضرب (الأمر) قبل أن ينطلق بشيء اسمه الوصل، وإجادة النطق تستدعي محو هذه الألف إطلاقاً. وعلى هذا جاء نطق المغاربة في أيامنا هذه، فهم ينطلقون بالساكن في أفعال الأمر الثلاثية، ومن أجل ذلك فإن ما ندعوه (النبر Accent Tonique) يكون عندهم واقعاً في نهاية الكلمة. ومثل هذا ننطق بالساكن إذا بدأنا بالأسماء التي نُصَوِّ على ألفاتها للوصل، كما في (ابن) و(اسم)، فأنت تنطلق بالساكن، أو بشيء فيه سكون، أو بنصف ساكن - إن أسعفتنا لغة الاصطلاح - حتى يتم النطق بالكلمة على الوجه اللازم. ووجود هذه الناحية ربما كان دليلاً على الابتداء بالساكن في العربية التي سبقت هذه المرحلة الفصيحة، كما يقوي هذا القول استساغة الانطلاق بالساكن في سائر اللغات السامية الأخرى، بل ربما كانت الآرامية والسريانية أشد قبولاً للبدء بالساكن من المتحرك، ومن أجل ذلك صارت هذه الناحية من ميزات الظاهرة"<sup>(٤٠)</sup>. ويظهر أن إسقاط حركة المقطع الأول القصير (ص ح) حُوِّرَ في الألسن

الدارجة الحديثة تحويراً كبيراً، ففي أول الكلمة بالخصوص يجوز بدء المقطع بمجموعة من الصوامت، نحو: (كُتِبَ)؛ أي (كَتَبَ)، و(قُصِرَ)؛ أي (قَصَرَ). ولا يضطرون إلى حركة الاعتماد إلا عند التلطف بالمجموعات الحرفية الأشق على النطق<sup>(٤٢)</sup>.

ونشأ عدد من حركات الفصل القصيرة للغاية أو القصيرة في مواقع مختلفة؛ فنتج عن ذلك أن اعتل تركيب المقاطع في كثير من الألفاظ اعتلالاً ذا بالٍ، وحوّراً إيقاع اللسان الكمي نفسه تحويراً جزئياً. وتكون حركة الفصل عادة حركة قصيرة عادية في حال الفتح، ومختلصة في الغالب عند الكسر أو الضم، فتنتقل الحركة الأصلية الواقعة في الصامت الأول داخل المقطع المكون من (ص ح ص ص) إلى الصامت الثاني من نفس المقطع، مشكلة بذلك مقطّعاً قصيراً مفتوحاً، مثال ذلك: قَبْرُثُم قَبْرُفَقْبَرٍ، رَجُلٌ—رَجُلٍ، كُحْلٌ—كُحْلٌ. ويُسمى هذا النوع من حركات الفصل نقلاً أو طفرة، وتتمثل هذه الظاهرة في كون كلمة صيغتها (ص ح ص ص) تتحول إلى (ص ح ص ح ص)، لتصير في النهاية (ص ح ص ح ص)<sup>(٤٣)</sup>، وتنسج دوارجنا على هذا المنوال، وقد كانت بعض القبائل تؤثر المقاطع الساكنة على المقاطع المتحركة، ومن هذه القبيلة: تميم التي روي عنها أنها كانت تؤثر تسكين وسط الكلمة المتحرك. فجاء في اللسان إن مثل: خُمَرُ جمع خمار، وفُرْشُ جمع فراش، ورُسُلُ جمع رسول، ينطق بها عند تميم بتسكين الوسط؛ أي خُمَرٌ، وفُرْشٌ إلخ. ويذكر في موضع آخر أن تسكين (فخذ)، وأمثالها مثل: (كبد، وعضد، ورجل)، والفعل (كرم، وعلم)؛ للتخفيف، وهي لغة بكر بن وائل وأناس كثير من تميم. وإلى هذه القبيلة يمكن أن ننسب تلك اللهجة التي تجوّز تسكين عين الفعل الماضي الثلاثي، فيقولون في (كَتَبَ)؛ (كُتِبَ)<sup>(٤٤)</sup>. ويتضح من هذا أن لهجات هذه القبائل كانت تفصل بين المقاطع القصيرة حين ورودها متتالية، فتنتقل المقاطع (ص ح ثم ص ح) إلى (ص ح ص ص).

وقد مالت معظم الدوارج إلى تكرار المقاطع لا سيما الدارجة المغربية، فاختصت بالعناية بالأفعال الرباعية المتكررة المقاطع، وتلك الأفعال تتكون من مقطعين ساكنين، ونلاحظ أن المقطع الأول منهما حركته الفتحة دائماً، في حين أن المقطع الثاني تتوقف حركته على الأصوات المجاورة، ولهذه الأفعال الرباعية أشكال عدة في لهجة كلامنا، فأحياناً يكون المقطعان متماثلين الأصوات، مثل: جَرَجِرٌ، تَفْتَفٌ، ثَمَثَمٌ، حَثَثٌ، رَحَزَحٌ، زَعَزَعٌ، زُلْزُلٌ، زُمَزُمٌ،



سَخْسَخ، كُشْكَش...، وأحياناً يتكرر صوت واحد من أصوات الكلمة، فإما أن يكون الصوت الأول والثالث متماثلين، مثل: كُرْكَب، مُرْمَد...؛ أو يكون الصوت الثالث والرابع متماثلين: بَقْشَش...، وأحياناً يتكون الفعل الرباعي من أصوات مختلفة، مثل: حَرْبُش<sup>(٤٥)</sup>.

وفي حال أواخر الكلم، فالسقوط شمل حتى الحركات الطويلة أو المسماة بأصوات المد (الألف، والياء، والواو)، والحقبة أن هذا السقوط لا يعدو عن كونه تقزيماً أو تقصيراً لهذه الأصوات في دوارجنا المغربية، سواء ما كان منها جزءاً من الكلمة أو لاصقاً مضافاً إليها، نحو قولنا: (رَمْ بدلاً من رمى، أو ضَرْبٌ عوضاً عن ضربوا، ومُضْطَفَّ محل مصطفى...)، وقس على ذلك، وعلى هذا يتحول المقطعان في كلمة (رمى) - على سبيل التمثيل - من (ص ح) و(ص ح ح) إلى مقطع واحد يراعي خصوصية البدء بالساكن في دوارجنا، ونمثل له بـ (ص ح) في (رَمْ)، أو يتم التحول من ثلاثة مقاطع في نحو: (ضربوا) التي تضم (ص ح) مكررة و(ص ح ح)، إلى مقطعين هما: (ص ح ص) و(ص ح). في خضم هذا يلاحظ أن الدوارج تحاول توظيف أقل مجهود وأقل كلفة أثناء الحديث، وذلك بإسقاط الحركات القصيرة، وتميل إلى تقصير الطويلة. ولئن كان سقوط هذه الأخيرة أمراً شاذاً قلما يكون لأسباب صوتية، فإن تقصيرها كثير بالعكس في اللهجات المغربية، فكما تنزع إلى إسقاط الحركات القصيرة في المقاطع المغلقة، فكذلك تنزع إلى تقصير الحركات الطويلة القديمة. ويقع هذا التقصير خاصة في آخر الكلمات مطلقاً، نحو قولهم: (انس) في (انسى)؛ أي (نسي)<sup>(٤٦)</sup>. ويبدو أن هذا الذي أوردناه بخصوص تقصير الحركة الطويلة هو لهجة قبيلة هذيل، ووردت في كثير من النصوص التي يُحتج بها، فقد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتُ لَا نَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [سورة هود: ١٠٥]<sup>(٤٧)</sup>؛ فحُذفت الحركة الثانية التي تكفل الطول في (يأت) واكتُفي بالكسرة قبلها.

ومدى طول الحركات الطويلة القديمة كثيراً ما يكون متعلقاً بطول بقية الكلمة الواقعة بعدها، فكلما كانت الحركة الطويلة أقرب من نهاية الكلمة كانت أطول؛ ما يجعل منها ثابتة ثبوتاً كاملاً وتكاد لا تسقط، محتفظة بقيمتها الوظيفية داخل الكلمة، فيقال: (وَأَدَّ، مُوسَى، جَابٌ، جَرِيثٌ...).

ويرد إلى جانب تقصير الحركات الطويلة، تطويل بعض الحركات القصيرة في الأصل؛ إذ يظهر ذلك بالخصوص في الألسن الدارجة العربية الحديثة، ومنها الدواجر المغربية، وتأثير القياس الصرفي أو المعجمي في هذا التطويل، أكبر من تأثير الأصوات فيه، وقليل ما يكون تأثير نبرة الكلمة في هذا السياق مفروغاً منه، وإن اعتمدوا عليه كثيراً في تفسير هذا التطويل، ويمكن إرجاعه إلى الأسباب التالية<sup>(٤٨)</sup>:

- أ. الحمل على صيغ أخرى من نفس المادة، من ذلك: أنهم يقولون في أكثر لهجاتهم: (زيد)؛ أي (زد)، و(قُول)؛ أي (قُل)؛ وذلك حملاً على قولهم في الجمع: (زيدُ)، و(قُولُ)؛ أي (زيدوا)، و(قولوا).
- ب. حاجتهم إلى جعل بعض الكلمات ثلاثية، وقد كانت ثنائية في الأصل، كذلك نفس قولهم: (لَوْغَة)؛ أي (لغة)، و(كُورَة)؛ أي (كرة)، فالحركة الطويلة في كل ذلك، تمثل في شعورهم اللساني صوتاً أصلياً معتلاً، هو عين الكلمة، ومن ذلك قولهم: (كُول)؛ أي (كل)، و(خُود)؛ أي (خذ).
- ج. اضطرابهم إلى إثبات حركة قصيرة كانت تؤول إلى السقوط لو لم يطيلوها؛ وذلك لوقوعها قصيرة في مقطع مفتوح، وكان يؤدي سقوطها إما إلى جعل الصيغة ثنائية بعد أن كانت ثلاثية، أو إلى طمس معالمها الصرفية، أو إلى جعلها عسيرة على النطق.
- د. الرغبة في المحافظة - قدر المستطاع - على سلامة بعض الكلمات الفصحى التي فيها حركات قصيرة واقعة في مقطعين مفتحين، من ذلك قولهم: (نَّابِي) و(فصيحُه نبي)، و(مَالِك) و(فصيحُه مَلِك)، و(جِرْب) و(فصيحُه جِرْب)، ومن ذلك بلا شك قولهم: (عاصر) و(فصيحُه عصر؛ أي الصلاة)، و(عَاهِد) و(فصيحُه عهد)...
- هـ. إذا وقعت الحركات القصيرة في مقطع مغلق أثبتت عادة في أكبر اللهجات، مثال ذلك: ثبوت الحركتين في قولهم: (منجل) و(فصيحُه منجل)، و(قُنْد) و(فصيحُه قُنْد)، ويكاد يكون ثبوتها هناك مطرداً في جميع اللهجات إلا إذا صار المقطع مفتوحاً إما بدخول زائدة حلقية على الكلمة، أو بإقحام حركة فاصلة فيها.



لقد أصبحت نسبة المقاطع الطويلة أكثر بكثير في الألسن الدارجة الحديثة منها في اللسان الفصيح؛ وذلك من جراء سقوط عدد كثير أو قليل من الحركات القصيرة الواقعة في مقاطع منفتحة، وذهاب عدد كبير من المقاطع القصيرة. بل ولقد اضمحلت المقاطع اضمحلالاً تاماً، فلم يبق إلا المقاطع الطويلة وحدها، أو بالأحرى مقاطع لها نفس المدى، على أن المقاطع ذات الانغلاق المزدوج، والمقاطع المنغلقة ذات الحركة الطويلة، تدخل شيئاً من التنوع على المدى المقطعي الذي صار على وتيرة واحدة؛ وذلك لأنها أطول بقليل من سائر المقاطع الطويلة، وصار جائزاً في المقطع حتى إذا وقع آخر أن ينتهي بمجموعة ذات صامتين، نحو قولهم: (كَبَشْ)؛ أي (كَبَشْ)، و(قَلْبْ)؛ أي (قَلْبْ). ولا يضطرون إلى إقحام حركة فصل بين الصامتين إلا في المجموعات الأشق على النطق، وكذلك كثرت عندهم المجموعات ذات الصامتتين في آخر المقاطع الواقعة داخل الكلمة، وفي هذه الحال تثبت هذه المجموعات وتسلم، ومهما يكن من أمر فإن المقاطع ذات الانغلاق المزدوج والمجموعات ذات الصوامت الثلاثة، قد أصبحت أمراً جارياً في الألسن الدارجة<sup>(٤٩)</sup>.

## ٦-٢- الواو والياء الصامتان:

يعد بقاء صوتي (الواو والياء الصامتين) بالمغرب سالمين سلامة تامة غير مقيدة أمراً قليل الحدوث. فقد اختفى الصوتان من الدوائر المغربية، وبالأخص في المناطق الحضرية، إذا جاءا في مقطع قصير مغلق، مثل: (يَوْمٌ وَبَيْتٌ)، وهما في هذا الموقع يتحولان إلى صائت طويل، هو (eo)، فيقال: (yoom-beet)، وبقي الصوتان في المقطع الطويل المفتوح، مثل: واعد، وياسر. وفي حالة اعتبارهما كلمة كاملة، مثل: أو-أي<sup>(٥٠)</sup>.

ولكن وبخلاف ذلك، فإن هذه الأصوات تثبت بعد حروف وسط الحلق؛ أي الحاء والعين نحو قولهم: (عَيْن) و(عَيْب) و(عَوْر) و(حَيْط) و(حَوَلَا) أي (حَوَلَاء) إلخ.<sup>(٥١)</sup>

وتحول هذه الأصوات ظاهرة من ظواهر السهولة والتيسير في اللسان الصوت المركب: (aw) إلى ضمة طويلة ممالاة (o) في مثل كلمات: (يَوْم)، و(نَوْم)، و(صَوْم) بدلاً من: (يَوْم)، و(نَوْم)، و(صَوْم). وكذلك تحول الصوت المركب: (ay) إلى كسرة طويلة ممالاة (e) في مثل نطقنا للكلمات: (بَيْت)، و(لَيْل)، و(عَيْن) بدلاً من: (بَيْت)، و(لَيْل)، و(عَيْن)؛ كل ذلك

سببه إشار اللسان الانتقال من العسير إلى اليسير من الأصوات.<sup>(٥٢)</sup> ويوجد هذا التخفيف في جميع دوايح الحضر بالمغرب، وعكس ذلك فإن البوادي تحافظ نوعاً ما على النطق الفصيح لهذين الصوتين داخل الكلمات المذكورة سالفاً، فيقال: (لَيَوْمَ، لَبِيتَ...).

## ٧-٢- الباء:

يعد صوت الباء صوتاً شديداً مجهوراً، يتكون عند مرور الهواء أولاً بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه بالحلق، ثم الفم، حتى ينحبس عند الشفتين المنطبتين انطباقاً كاملاً، فإذا انفجرت الشفتان سمعنا ذلك الصوت الانفجاري الذي يسمى (الباء). لكن الباء في الدوايح المغربية تتسم بالارتخاء؛ أي تفقد صفة الشدة، وتنطق رخوة مجهورة بين الشفتين، والعامل في ذلك -في الراجح- هو تأثير اللسان البربري، ولم تبق الباء الشديدة الأصلية إلا في حالة التشديد، فتنطق مشددة وليست حرفاً رخواً مجهوراً بين الشفتين، أو إذا كانت مسبوقة بميم، وأيضاً إذا كانت مسبوقة بلام التعريف، فيقال حال التنكير: (باب) (baab) بباءين رخوتين، ومع التعريف، يقال: (الباب) (Ibaab) الباء الأولى شديدة، والباء الثانية رخوة). وفي بعض الألفاظ القليلة نحو: (أربعة) بتفخيم الراء وتشديد الباء الشديدة تشديداً خفيفاً، و(قُلب) (qolb) برفع القاف بحركة خلفية نصف منغلقة، وباء شديدة؛ أي (قَلب)، و(كَلب) (kelb)<sup>(٥٣)</sup>.

وتدخل الباء في علاقة تبادل مع الميم في الدوايح المغربية، وهذه حال ليست بالجديدة؛ إذ يذكر النحاة بعض الأمثلة التي تدل على أن الباء قد تصير ميماً بصفة مطلقة، وذلك نحو ما ذكره الأصمعي من أنهم يقولون: (بنات مخر) (أي سحب بيضاء خفيفة تظهر قبل فصل الصيف) عوضاً عن (بنات بحر)، وما ذكره ابن العلاء من قولهم: (راتماً)؛ أي (لا يتحرك) عوضاً عن (راتباً). وكذلك يذكر ابن الأعرابي قولهم: (نغم)، (جمع نغمة وهو الجرعة) عوضاً عن (نُغم) (...)، وعكس ما سبق موجود كذلك، فمثال (بكة) عوضاً عن (مكة) في بعض اللهجات دليل على أن الميم قد تصير بباء بصفة مطلقة أيضاً<sup>(٥٤)</sup>.

ويعود نسب قلب الباء ميماً أو العكس إلى لهجة قبائل مازن من ربيعة، كما نُسبت إلى بكر بن وائل، وهي من قبائل ربيعة كذلك، دليل ذلك قصة أبي عثمان المازني إمام الصرفيين



في زمانه مع الخليفة الواثق بالله ، على أن هذا الانقلاب لا يعد بمثابة ظاهرة مطردة، تحضر في كل ميم وفي كل باء؛ بل يكفي أن نقول: إن مازن ربيعة كانوا يقلبون الباء ميماً في بعض المواضع، وإن مازن تميم كانوا يقلبون الميم باء في بعض المواضع أيضاً، وبشروط خاصة في كل من الحالتين، وإلا ترتب على اطراد مثل هذه الظاهرة أن نجد لهجة من اللهجات العربية خالية من الميمات أو الباءات<sup>(٥٥)</sup>.

وأمثلة هذا القلب المتبادل بين الباء والميم في الدواجر المغربية، نستقيها من قولنا: (تُبْحَثِر) و(تَمْخُثِر)، ونحو قول سكان الشاوية كذلك: (بُشَيْت) عوضاً عن (مشيت).

وتدخل الباء كذلك في علاقة قلب مع الفاء، فقبيلة عقيل تقول: (عكوب الطير) بالباء، على أن المشهور هو (عكوف الطير)، والفرق بين الفاء والباء هو أن الأولى صوت رخو نظيره الشديد هو ذلك الصوت (P)، ونظراً إلى فقدانها في العربية اعتبرت الباء المألوفة لنا بمثابة النظير الشديد للفاء العربية. وقبيلة عقيل كما نعرف من القبائل التي عاشت بالقرب من تميم وتأثرت بها، فهي من قبائل البدو الذين أثروا الأصوات الشديدة. وجاء في المخصص: "قال ابن دريد الخزف ما عمل من طين، وشوي بالنار فصار فخاراً، وحدثه: خزفة، والخزب لغة في الخزف يمانية"<sup>(٥٦)</sup>.

## ٨-٢- ظواهر صوتية أخرى

لم تقف الدواجر المغربية عند حدود التخلص من الحركات فقط، بل إن وقوع بعض الأصوات الصامتة في آخر الكلمة يجعلها كذلك عرضة للسقوط، فمن ذلك ما حدث في العربية بصدد التنوين، ونون الأفعال الخمسة، والهمزة، والهاء المتطرفتين. ونتيجة لذلك ظهرت كلمات جديدة -على سبيل التمثيل-: الفعل (جاء) الذي لا نشك في أنه انحدر عن الاستعمال الصحيح (جاء بكذا)، فُخِّل للطفل أن (الباء) جزء من الفعل (جاء)، ولا سيما أنه كان ينطق به في لهجة الكلام بغير الهمزة<sup>(٥٧)</sup>.

كما احتفظت الدواجر المغربية بظواهر صوتية كانت حاضرة في اللهجات العربية منذ القدم، فالربط بين الجار والمجرور مع التخلص من النون واللام في قولنا مثلاً: (ملييت، علفرس) كانت عادة من عادات قبيلتي خثعم وزبيدة من قبائل اليمن، وقبيلة بالحارث،

فيروي ابن فارس أنهم كانوا يميلون إلى حذف نون (من) الجارة إذا وليها ساكن، فيقولون: (خرجت لممسجد). أو يحذفون اللام والألف من (على) الجارة إذا وليها ساكن، فيقولون: (ركبت علُفرس) أي على الفرس. وُروي أن بعضاً من ربيعة يقفون على المنصوب المنون بالسكون، فبدل أن يقولوا: (رأيت محمداً) يقولون: (رأيت محمد). ويُروى أن قبيلة تميم كانوا يقولون في (فرت): (فزد)، كما كانوا ينطقون بالهمزة عيئاً. كما يُروى أن كلمة (الأجلح)؛ وهو الأصلح ينطق بها: (الأجله) عند بني سعد. وعند بني كلاب تبدل السين زايًا (لا صاذاً) إذا كانت متبوعة بقاف. وقد رُوي أيضاً أن بني العنبر من تميم كانوا ينطقون بكلمة (الساق) قائلين: (الصاق)<sup>(٥٨)</sup>.

ويظهر الوجه الآخر للدارجة المغربية في الاختلاف في إبدال الأصوات، وفي الهمز والتسهيل، وفي التقديم والتأخير، وفي الحذف والإثبات، وكل ذلك مستبقات عربية احتفظت بها دوارجنا، نحو قول العرب: (أولئك) و(أللك)، وقولهم: (أن زيداً) و(عن زيداً)، و(مستهزئون) و(مستهزون)، و(صاعقة) و(صاقعة)، و(استحييت) و(استحيت)، و(صدت) و(أصدت).

وكل باقي الألسن فإن الدوارج المغربية تنحون نحو الاقتصاد في الجهد في تطورها المستمر، وتتفاعل أصواتها بعضها مع بعض؛ فتتغير مخارجها أو صفاتها؛ لكي تتفق في المخرج أو الصفة مع الأصوات الأخرى المحيطة بها في الكلام، فيحدث بينهما شد وجذب، كل واحد منهما يحاول أن يجذب الآخر ناحيته، ويجعله يتماثل معه في صفاته كلها، أو في بعضها.

### ٣- الخاتمة

احتفظت الدوارج المغربية بسمات بنيوية صوتية مستمدة من اللسان العربي الفصيح لا يخفى أثرها؛ فداخل هذا المستوى هناك حضور قوي للنسق العربي يطفو؛ ليفرض وجوده ويعلنه مهما تدخلت نوااميس التطور، ومهما اشتدت حدته، فلا تطوردون نظام يتعدى منه. فكان أن أخذت أصوات الدوارج من ذلك اللسان العربي، ولأن الطبيعة الإنسانية تجعل أعضاء النطق مستقرة في سن معينة؛ فإنه قد كان من العسير محاكاة العرب في نطقهم كلياً؛



ما ترتب عليه انحراف في هذه الأصوات، وميل نحو أيسرها، وأقلها جهداً، فقد اقتصر على ما يسد الحاجة في الاستعمال، ويبلغ المراد دون تكلف.

لقد دعت ضرورة الاقتصاد اللساني إلى التخلص من صوت الهمزة وإسقاطه تقريباً، واستعملت الجيم بتنوعاتها القديمة، وإن كان تعطيشها يكثر في كلامنا. أما القاف فقد دخلت في تبادلات مع تلك الجيم الكثيرة التعطيش، ومع الهمزة أيضاً، واستعيض عن الثاء، والذال، والظاء إلا أن أكبر تحول هو الاستعاضة عن الحركات؛ ما أعقبه تحوير المقاطع، وكسر قاعدة، قيل: إنها ثابتة بالقوة، ومفادها أن العربية لا تبتدأ بساكن.

## الهوامش

- (١) نشير في هذا الباب إلى مسألة الاحتجاج اللغوي.
- (٢) الفهري، عبد القادر الفاسي. (٢٠٠٣). اللغة والبيئة، ص ٢٦-٢٧.
- (٣) انظر: الطيب، عمر عبد المجيد. (٢٠١٠). منزلة اللغة العربية بين اللغات المعاصرة، ص ٣٥-٣٦. وابن فارس، أبو الحسن أحمد. (١٩٩٧). فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص ٢٩.
- (٤) انظر: وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٨٩، ٢٩٠ و ٢٩٣.
- (٥) شاهين، عبد الصبور. (١٩٨٥). في التطور اللغوي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ص ١٨٢.
- (٦) انظر خربوش ثريا. (٢٠٠١). اللهجات العربية محددات وسمات، مداخل علمية مقدمة في ندوة (آفاق اللسانيات دراسات-مراجعات-شهادات، تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد موسى)، بيروت لبنان، (مارس)، ص ٢١٨.
- (٧) أنيس إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها بمصر، ص ٧٧.
- (٨) انظر: عبد التواب، رمضان. (٢٠٠٤). لحن العامة والتطور اللغوي، ص ٥٠-٥١. وعبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، ص ٧٦. وأنيس، إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللغوية، ص ٧٧.
- (٩) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٩٨.
- (١٠) انظر: وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٧٣-٢٧٤. عيد، محمد. (د.ت). المستوى اللغوي للفصحي واللهجات للنثر والشعر، ص ٨٠. وعبد التواب، رمضان. (١٩٨٢). بحوث ومقالات في اللغة، ص ٢٧٤.
- (١١) عبد التواب، رمضان. (١٩٨٢). بحوث ومقالات في اللغة، ص ٢٧٤-٢٧٥.
- (١٢) انظر كاتنينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية (ترجمة صالح القرمادي)، الجامعة التونسية نشریات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ص ١٢٥.
- (١٣) انظر: كاتنينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٢٥ و ١٢٦.
- (١٤) انظر: كاتنينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٢٦ و ١٢٧.
- (١٥) انظر: كاتنينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٢٧.
- (١٦) انظر كاتنينو جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٢٧.
- (١٧) منطقة مغربية تعد جزءاً من التقسيم الإداري القديم للمغرب، وتدخل حاليًا ضمن جهة الدار البيضاء السطات.
- (١٨) انظر: أنيس، إبراهيم (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٩٦. وشاهين، عبد الصبور. (١٩٨٥). في التطور اللغوي، ص ٦٠. وابن فارس، أبو الحسن أحمد. (١٩٩٧). فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص ٢٩.



- (١٩) أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٩٧.
- (٢٠) أنيس، إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللغوية، ص ٧٠.
- (٢١) انظر: عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٢٥ و ١٣٣-١٣٢.
- (٢٢) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٩٣.
- (٢٣) انظر: عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٢٥ و ٢٦.
- (٢٤) انظر: عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٢٦ و ٢٧. ووافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٧٤.
- (٢٥) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ٩٥ و ٩٦.
- (٢٦) انظر: عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٢٨.
- (٢٧) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ١١٤.
- (٢٨) ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨١ و ٣٨٢.
- (٢٩) انظر: عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٩١-٢٩٢. ووافي، علي عبد الواحد، فقه اللغة، ص ١٠٧.
- (٣٠) شاهين، عبد الصبور. (١٩٨٥). في التطور اللغوي، ص ١٩٧.
- (٣١) أنيس، إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللغوية، ص ٤٩-٥٠.
- (٣٢) وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٩١.
- (٣٣) انظر: في هذا الصدد - ما حدث للمصرية أيضاً - عبد التواب، رمضان. (٢٠٠٠). لحن العامة والتطور اللغوي، ص ٨٣ و ٨٤-٨٥. ووافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). فقه اللغة، ص ١٠٦-١٠٧.
- (٣٤) عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٨٤.
- (٣٥) أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٩٠ و ٩١.
- (٣٦) انظر: وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٢٩٧ و ٣٠٢.
- (٣٧) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٧٧، ١٨٩ و ١٩٠.
- (٣٨) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٧٨ و ١٨٠.
- (٣٩) انظر: أنيس، إبراهيم. (د.ت). الأصوات اللغوية، ص ٩٢.
- (٤٠) السامرائي، إبراهيم. (١٩٦١). دراسات في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، (د.ط)، ص ٣٢-٣٣.
- (٤١) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٩٣.
- (٤٢) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٤٩ و ١٨٩.
- (٤٣) أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ١٤٠-١٤١.
- (٤٤) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٢٠٢ و ٢٠٣.

- (٤٥) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٥٣ و ١٥٤.
- (٤٦) سورة هود، الآية ١٠٥. وانظر: أحمد، فراج أحمد عبد الرحيم. (د.ت). اللهجات العربية بين الفصحى والعامية، ص ١٦٦ و ١٦٧.
- (٤٧) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٧٤-١٧٥-١٧٦.
- (٤٨) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٩٣ و ١٩٤.
- (٤٩) شاهين، عبد الصبور. (١٩٨٥). في التطور اللغوي، ص ١٩٧-١٩٨.
- (٥٠) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٦٨.
- (٥١) انظر: عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص ٧٨-٧٩. وعبد التواب، رمضان. (٢٠٠٠). لحن العامة والتطور اللغوي، ص ٥١. ووافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة، ص ٣٠٥. ووافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). فقه اللغة، ص ١١٠. وكانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ١٦٩.
- (٥٢) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ٤٨.
- (٥٣) انظر: كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية، ص ٤٤.
- (٥٤) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ١٠٢.
- (٥٥) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ١٠١ و ١٠٤.
- (٥٦) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ٨٩ و ٩١.
- (٥٧) انظر: أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية، ص ١٦ و ١١٢ و ١١٧-١١٨. وابن فارس، أبو الحسن أحمد. (١٩٩٧). فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص ٣٠.
- (٥٨) المرجعان السابقان.

## المراجع

- أنيس، إبراهيم. (٢٠٠٣). في اللهجات العربية. (ط ٣) القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- أنيس، إبراهيم. (د.ت) الأصوات اللغوية. مصر: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.
- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمان بن محمد. (٢٠٠٤). مقدمة ابن خلدون (تحقيق عبد الله محمد الدرويش)، (ط ١) دمشق: دار البلخي ومكتبة الهداية.
- السامرائي، إبراهيم. (١٩٦١). دراسات في اللغة. بغداد: مطبعة العاني.
- شاهين، عبد الصبور. (١٩٨٥). في التطور اللغوي. (ط ٢). مؤسسة الرسالة.
- عيد، محمد. (د.ت). المستوى اللغوي للفصحى واللهجات للنثر والشعر. القاهرة: عالم الكتب.
- عبد التواب، رمضان. (١٩٨٢). بحوث ومقالات في اللغة (ط ١). القاهرة: مكتبة الخانجي ودار الرفاعي.
- عبد التواب، رمضان. (١٩٩٧). التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه. (ط ٣). القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.
- عبد التواب، رمضان. (٢٠٠٠). لحن العامة والتطور اللغوي (ط ١). القاهرة - جمهورية مصر العربية: مكتبة زهراء الشرق.
- الفاسي الفهري، عبد القادر. (٢٠٠٣). اللغة والبيئة. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد. (١٩٩٧). فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسع). (ط ١). بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- كانتينو، جان. (١٩٩٦). علم أصوات العربية (ترجمة صالح القرمادي). تونس: الجامعة التونسية، نشرات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية.
- وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). علم اللغة. (ط ٩): نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- وافي، علي عبد الواحد. (٢٠٠٤). فقه اللغة. (ط ٣): نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

## مقالات:

أحمد فراج، أحمد عبد الرحيم. (د.ت) اللهجات العربية بين الفصحى والعامية. مطابع  
الجامعة الإسلامية.

خريوش، ثريا. (٢٠٠١). اللهجات العربية محدّدات وسمات. مداخلة علمية مقدمة في ندوة  
أفاق اللسانيات دراسات-مراجعات-شهادات، تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد موسى،  
٢٠٠١ مارس، بيروت لبنان.

## رسالة جامعية:

الطيب، عمر عبد المجيد. (٢٠١٠). منزلة اللغة العربية بين اللغات المعاصرة، أطروحة  
دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، كلية اللغة العربية.

## References

### Bibliographic information in Roman script

- Anīs Ibrāhīm. (2003). fī al-Lahajāt al-‘Arabīyah. (t3) al-Qāhirah : Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
- Anīs Ibrāhīm. (D. t) al-aṣwāt al-lughawīyah. Miṣr : Maktabat Nahḍat Miṣr wa-Maṭba‘atuhā.
- Ibn Khaldūn Walī al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2004). muqaddimah Ibn Khaldūn (taḥqīq ‘Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh), (Ṭ1) Dimashq: Dār al-Balkhī wa-Maktabat al-Hidāyah.
- al-Sāmarrā’ī Ibrāhīm. (1961). Dirāsāt fī al-lughah. Baghdād : Maṭba‘at al-‘Ānī.
- Shāhīn ‘Abd al-Ṣabūr. (1985). fī al-taṭawwur al-lughawī. (t2). Mu’assasat al-Risālah.
- ‘Īd Muḥammad. (D. t). al-mustawā al-lughawī llfṣḥā wa-al-lahajāt lil-nathr wa-al-shi‘r. al-Qāhirah : ‘Ālam al-Kutub.
- ‘Abd al-Tawwāb Ramaḍān. (1982). Buḥūth wa-maqālāt fī al-lughah (Ṭ1). al-Qāhirah : Maktabat al-Khānjī wa-Dār al-Rifā‘ī.
- ‘Abd al-Tawwāb Ramaḍān. (1997). al-taṭawwur al-lughawī mazāhiruhu wa-‘ilalihi wa-qawānīnuhu. (t3). al-Qāhirah : Maktabat al-Khānjī lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- ‘Abd al-Tawwāb Ramaḍān. (2000). Laḥn al-‘Āmmah wa-al-taṭawwur al-lughawī (Ṭ1). alqāhrt-Jumhūrīyat Miṣr al-‘Arabīyah : Maktabat Zahrā’ al-Sharq.
- al-Fāsī al-Fihri ‘Abd al-Qādir. (2003). al-lughah wa-al-bī‘ah. al-Dār al-Bayḍā’ : Maṭba‘at al-Najāḥ al-Jadīdah.
- Ibn Fāris Abū al-Ḥasan Aḥmad. (1997). fiqh al-lughah al-‘Arabīyah wa-masā’iluhā wa-sunan al-‘Arab fī kalāmihā (‘allaqa ‘alayhi wa-waḍa‘a ḥawāshīhi Aḥmad Ḥasan bs‘). (Ṭ1). Bayrūt Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Kāntynw Jān. (1996). ‘ilm Aṣwāt al-‘Arabīyah (tarjamat Ṣāliḥ alqrmādy). Tūnis : al-Jāmi‘ah al-Tūnisīyah, Nashrīyāt Markaz al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-iqtisādīyah wa-al-Ijtimā‘īyah.
- Wāfi ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid. (2004). ‘ilm al-lughah. (t9): Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Wāfi ‘Alī ‘Abd al-Wāhid. (2004). fiqh al-lughah. (٣): Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Aḥmad Farrāj Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm. (D. t) al-Lahajāt al-‘Arabīyah bayna al-fuṣḥā wa-al-‘āmmīyah. Maṭābi‘ al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah.

Kharbūsh Thurayyā. (2001). al-Lahajāt al-‘Arabīyah Muḥaddidāt wsmāt. mudākhalah ‘ilmīyah muqaddimah fī Nadwat Āfāq al-lisānīyāt drāsāt-mrāj‘āt-shhādāt, takrīman lil-Ustādh al-Duktūr Nihād Mūsā, 2001 Mārs, Bayrūt Lubnān.

al-Ṭayyib ‘Umar ‘Abd al-Majīd. (2010). manzilat al-lughah al-‘Arabīyah bayna al-lughāt al-mu‘āṣirah, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at Umm Durmān al-Islāmīyah, Kullīyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Kullīyat al-lughah al-‘Arabīyah.



## نبذة تعريفية عن الباحث

|                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                              |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Author Biodata</b></p> <p><b>ELKADMIRI HAMZA</b> Researcher in Linguistics and Arabic Language Issues : Professor at the Secondary School of the Ministry of National Education and Sports.</p> | <p><b>بيانات الباحث:</b></p> <p><b>حمزة القدميري</b>، باحث في اللسانيات وقضايا اللغة العربية من (المغرب). أستاذ بالسلك الثانوي التأهيلي بوزارة التربية الوطنية والرياضة.</p> |
| <p><b>معرف أوركيد (ORCID) : 0009-0006-5470-4670</b></p>                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                              |
| <p><b>Email: Der.Dichter2015@Gmail.Com</b></p>                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                              |

## ملحق مخصص للرموز الصوتية المستعملة في البحث

|           |                     |
|-----------|---------------------|
| ح = ħ     | a فتحة قصيرة        |
| خ = x     | i كسرة قصيرة        |
| ك = k     | u ضمة قصيرة         |
| ق = q     | aa / ā = فتحة طويلة |
| ل = l     | ii / ī = كسرة طويلة |
| م = m     | uu / ū = ضمة طويلة  |
| ن = n     | ء = ʔ               |
| ر = r     | ع = ʕ / ʻ           |
| س = s     | ب = b               |
| ص = ṣ     | د = d               |
| ش = š / ʃ | ذ = ḏ               |
| ت = t     | ف = f               |
| ط = ṭ     | ج = g               |
| ث = t     | غ = ɣ               |
| ز = z     | هـ = h              |
| ظ = ḏ     |                     |

## المجاز المرسل - مقارنة إدراكية

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-003>

أ. د. النوراني عبد الكريم كبور جبير

أستاذ البلاغة والنقد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغات والعلوم الإنسانية، جامعة القصيم، السعودية

| استقبل في | رُوجع في  | قُبِل في  | نُشر في    |
|-----------|-----------|-----------|------------|
| ١٤٤٦/٩/١١ | ١٤٤٦/٩/٢٠ | ١٤٤٦/١٠/٢ | ١٤٤٦/١٠/١٥ |

### الملخص

تناولت هذه الدراسة المجاز المرسل - مقارنة إدراكية، وتهدف إلى رصد التحوُّلات التي طرأت على مقارنة المجاز المرسل على خلفية العلاقة بين اللغة والإدراك، والوقوف على المنطلقات التصورية في بناء المجاز المرسل وتفكيكه، ومعرفة المعاني المستفادة من المجاز المرسل انطلاقاً من الحقول الدلالية والقرائن والمعطيات السياقية؛ ولتحقيق الأهداف السابقة اتبعت الدراسة المنهج الوصفي في تناول الظاهرة عند العلماء ومناقشتها، والاستعانة بمعطيات النظريات اللسانية في دراسة الشواهد، وتوصلت الدراسة إلى بعض النتائج التي أشار إليها الباحث في نهاية الدراسة.

### الكلمات المفتاحية

المجاز المرسل، الإدراكية، الكيان الدال، الكيان المدلول، المجاورة.

## Metaphor - A cognitive approach

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-003>

**Prof. Al-Nourani Abdul Karim Kabour Jubeir**

College of Languages and Humanities, Qassim University.

| Received on | Revised on | Accepted on | Published on |
|-------------|------------|-------------|--------------|
| 11/3/2025   | 20/3/2025  | 31/3/2025   | 13/4/2025    |

### ABS TRACT

This study dealt with the metaphor - a cognitive approach, and aims to monitor the transformations that occurred in the approach to the metaphor against the background of the relationship between language and perception, and to identify the conceptual starting points in constructing and deconstructing the metaphor, and to know the meanings derived from the metaphor based on semantic fields, evidence and contextual data. To achieve the previous objectives, the study followed the descriptive approach in addressing and discussing the phenomenon among scholars, and using the data of linguistic theories in studying the evidence, and the study reached some results that the researcher referred to at the end of the study.

### KEYWORDS

metaphor, cognition, signifying entity, signified entity, adjacency.



## ١- المقدمة:

الدرس البلاغي الحديث وما شهدته من تغيرات منهجية وفكرية؛ تضع مباحث البلاغة التراثية على مائدة النظريات المعاصرة؛ لفتح نوافذ جديدة في النظر إليها، ومد جسور التواصل بينها وبين تلك النظريات، والنهوض بآليات البحث فيها؛ لإعادة دراسة مباحث البلاغة التراثية على ضوء نظريات البلاغة المعاصرة ليس من باب إلغاء القديم أو نقضه، فقلك صروح راسخات شادها عباقره الفكر العربي القديم؛ بل لتوسيع دائرة البحث فيها، وإضافة تراكمية لجهود السابقين، ومواكبة التطور الفكري، وأخذ ما يمكن أن يفيد دون اتباع أعمى أو إعراض مطلق، وتقوم المنهجية في ذلك على الاعتزاز بالأصل وعدم عرض التراث على النظريات الغربية بقدر عرض تلك النظريات عليه؛ ليأخذ منها ما يغذيّه وينمّيه ويُبهره في ثوب جديد؛ فكل علم هو في حاجة إلى الإفادة من ثمار فكر الآخرين بالوجه الذي يرضيه.

والمجاز المرسل من المباحث البلاغية التراثية المرنة التي تتعاطى مع الفكر اللساني الحديث الذي مهّد السبيل لتعدد القراءات وفق الأطر المنهجية والثقافية التي تتعدد فيها المناهج التأويلية، والمفاهيم الإجرائية والتطبيقية.

### منهج البحث:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي في تناول الظاهرة عند العلماء ومناقشتها، والاعتماد على معطيات اللسانيات الإدراكية في مقارنة النماذج والشواهد.

### أسئلة البحث:

- ما المنطلقات التصوّرية في بناء المجاز المرسل وتفكيكه.
- كيف أسهمت نظرية العلاقة بين اللغة والإدراك في التحوّلات التي طرأت في معالجة المجاز المرسل.
- ما العلاقة بين الحقول الدلالية والتمثّلات الذهنية في مقارنة المجاز المرسل.
- ما الوظائف التصوّرية والمعاني المستفادة من المجاز المرسل.

### أهداف البحث:

- رصد المنطلقات التصورية في بناء المجاز المرسل وتفكيكه.
- الوقوف على طرائق معالجة المجاز المرسل من واقع نظرية العلاقة بين اللغة والإدراك.
- بيان العلاقة بين الحقول الدلالية والتمثلات الذهنية في مقارنة المجاز المرسل.
- رصد الوظائف التصورية والمعاني المستفادة من المجاز المرسل.

### هيكل البحث:

قسّم الباحث هذه الدراسة إلى خمسة مطالب، تسبقها مقدمة وتمهيد، وتعقبها خاتمة ونتائج، وفهرس للمصادر والمراجع:

مقدمة.

تمهيد.

المطلب الأول: العلاقة الداخلية في المجاز المرسل، وتحليل بُنيته.

المطلب الثاني: الحقول التصورية والمجاورة التصورية في المجاز المرسل.

المطلب الثالث: الوظائف التصورية للمجاز المرسل وعلاقاته.

المطلب الرابع: المعاني البلاغية المستفادة من المجاز المرسل.

خاتمة.

فهرس المصادر والمراجع.



## ٢- التمهيد:

المجاز المرسل أسلوب بلاغي حيوي لا يمكن تجاوزه في بناء العديد من التصورات التي ترمي إلى إبراز المعنى وتعزيز الفهم؛ فمكانة المجاز المرسل بوصفه ظاهرة عرفانية تتفوق -على رأي البعض- على مكانة الاستعارة؛ إذ يقوم على علاقة دائمة بين كيانين مرتبطين في إطار واحد<sup>(١)</sup>؛ إذ يحتل المجاز المرسل أهمية مركزية في الفكر البلاغي المعاصر؛ ويشكّل حضوراً واضحاً في اللغة الأدبية، ولغة الحياة اليومية؛ فهو آلية تواصلية ذات فعالية عالية ترد في الكلام عفواً أو قصداً؛ لتفريغ معاني المتكلم وفكره، ونقل إحساسه وتجاربه، ولامتلاكه خاصية المرونة التي تمكنه من تنويع الدلالات اللغوية للألفاظ من خلال التحول من الدلالات الوضعية إلى دلالات أخرى مبتكرة تنمُّ عنها القرائن، كما يتمتع المجاز بخاصية تفعيل عنصر التخيل؛ لإنتاج التصورات الذهنية التي تُفضي إلى الكشف عن درر المعاني المخبأة بين أصداف المجاز.

والمجاز المرسل يُمثّل نسقاً جوهرياً في لغة الحياة اليومية، واللغة الرفيعة؛ ينبثق في عموم أحواله عن الاستعمال العفوي؛ ما يدل على أنه جزء من التفكير البشري، وتصوّراته الذهنية، ومما يؤكد ذلك سرعة استجابة المتلقي في تفاعله مع التعبير المجازي، واستيعاب أبعاده الفنية، وأنساقه المعنوية والتصورية في عملية أشبه بالتبادل الحسي، والانسجام الذهني، والتوافق التصوري.

ولا شك أن ميلاد المجاز المرسل واستيعابه يخضع لوظائف الأعضاء بين المتكلم والمتلقي؛ فعملية إبداع التعبير المجازي تتشكّل في أجزاء من الثانية إلا أنها مع ذلك عملية ذهنية معقدة، تنهض على الإسقاط الناجح بين اللفظ الدال والمعنى المدلول، والربط بينهما بسلسلة من التصورات المتعاقبة؛ وصولاً إلى المقاصد التي تتنوع بتنوع معطيات التأويل، وباختلاف السياقات وقرائن الأحوال، ومن هنا يُعد المجاز المرسل مصدراً لتوليد دلالات لا نهائية؛ ما يمنح اللغة العربية حيوية متجددة، ومقدرة على استيعاب الفكر والتجارب الإنسانية.

وعملية تفكيك المجاز المرسل وتنشيط ذهن المتلقي تمثّل وجهًا آخر لمركزية المجاز المرسل في تفكيرنا وأنساقنا التصورية، والاستعداد الفطري للتعاطي مع شحناتها المعقدة التي يكتنفها الغموض والرمزية، وتحليلها ونقضها، ثم إعادة بنائها في رحلة من التصورات الذهنية المتعاقبة.

وكان المجاز المرسل ولا يزال ينبوعاً عذباً يرتاد مناهله الواردون، يمتاحون منه بدلاً فكرهم، ويرسلون واردهم في كل حين، ولا يزال المجاز يمثّل مرفأً يمرُّ به المبحرون في الدرس البلاغي على متن فلك البيان؛ يتوقّفون فيه لفترات قد تطول أو تقصر، وحتى أولئك الذين ليس بإمكانهم التوقّف عنده يسترقون النظر إليه من بعيد؛ فتقرّ أعينهم.

## ٢-١- اللغة والإدراك:

باتت العلاقة بين اللغة والإدراك تمثّل محوراً للدراسات العرفانية، فاللغة لبنة أساسية في البناء الإدراكي للإنسان؛ ففهم الكلمات المفردة أو المركبة خاضع للعمليات الإدراكية التي يؤدي الذهن فيها دوراً كبيراً في التصوّر؛ لإنتاج المعنى على ضوء المعطيات اللغوية.

واللغة تعكس أنماط التفكير، وتخضع للمفاهيم الثقافية، والاجتماعية، والسياقية؛ فلا يمكن الإلمام بمرامي الكلام إلا من خلال عمليات تصوّرية، ومعالجات ذهنية؛ ومن هنا تبرز العلاقة بين العقل واللغة.

في فترة ما قبل ظهور اللسانيات العرفانية ساد الاعتقاد أنّ المجاز لا علاقة له بالتصوّر العقلي باعتبار أن العقل يقوم على الحقيقة، ولكن العلوم العرفانية الحديثة ترى أن المجاز مكوّن من مكونات التفكير العقلي يخضع للتصورات الذهنية والعمليات الإدراكية<sup>(١)</sup>؛ فتحليل المجاز وتفكيك بنيته هي عملية إدراكية ذهنية بامتياز؛ فالتقاط القرينة لانتقاء المعنى المراد الذي يتّسق والمنظومة الدلالية لتركيب المجاز هي بالأساس عملية ذهنية إدراكية تتم في رحاب العقل والفكر؛ ومن هنا باتت اللسانيات الإدراكية من مصادر الإحياء في تأويل المعنى؛ وعليه فإن النظرية الإدراكية في فهم المجاز على ضوء العلوم العرفانية شكّلت منعطفاً مهماً في دراسة المجاز المرسل؛ فالحقول البلاغية شهدت تحولات كبيرة في مقاربة مباحثها وفق النظريات اللسانية الحديثة.



وللمجاز حضور قوي في اللغة على مستوياتها كافة، فمصدره الفكر والعقل ومستقره العقل؛ فاللغة ميدان فسيح للأنواع المجازية ومدلولاتها، وتشكّل الفضاءات التي تنتظم فيها العلوم، والمعارف، والثقافات، والتمثيل الذهني، والتفاعلات الذهنية.

كما أن مراتب الإدراك التي أشار إليها الغزالي ربطت بين اللغة والإدراك ربطاً محكماً؛ إذ يقول: "الشيء له في الوجود أربعة مراتب، الأولى: حقيقته في نفسه، والثانية: ثبوت مثال له في الذهن، وهو الذي يُعبّر عنه بالعلم، والثالثة: تأليف مثال له بصوت وحروف تدلّ عليه، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، والرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهي الكتابة"<sup>(٣)</sup>، فالمعاني قائمة في النفس، متصورة في الذهن، وهذا هو الجانب العقلي في عملية الإدراك، ثم تأتي مرحلة اللغة وهي التعبير بالكلمات والصوت الشفوي أو الكتابة، وهكذا ربط الغزالي بين الإدراك واللغة. وهذه اللغة المرتبطة بالإدراك تقوم في جانب كبير منه على المجاز بمعناه الواسع كما أشار ابن جني<sup>(٤)</sup>، والمجاز المرسل جزء من المجاز بمعناه الواسع؛ ومن هنا فإن المجاز المرسل مكوّن من مكوّنات اللغة، وآلية من آليات عمل الذهن والإدراك.

### ٣- المطلب الأول: العلاقة الداخلية في المجاز المرسل، وتحليل بُنيته:

تنهض العلاقة الداخلية في المجاز المرسل بين مجالين: المجال المصدر (اللفظ الدال)، والمجال الهدف (المدلول)، فهي علاقة بين كيانيين تربطهما علاقة تبادلية، فكلاهما يدل على الآخر؛ لما بينهما من العلاقة القويّة، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾<sup>(٥)</sup>، فالكيان الدال هو: (الرزق)، والكيان المدلول هو: (المطر)، والعلاقة بين الكيانيين هي علاقة الأثر: (المطر)، بالنتائج: (الرزق)، وهي علاقة تبادلية تبنى على الصلة القوية بين المطر والرزق؛ فالمطر سبب لازم للأرزاق، وهذه العلاقة التبادلية تستمد مشروعيتها من قوة الصلة بين الكيانيين؛ إلى الحد الذي يمكن لأحدهما الحلول محل الآخر، واستبداله به؛ كاستبدال الرزق بالمطر، أو المطر بالرزق كما في قولنا: (زَعَتْ مَوَاشِينَا المَطَرَ)؛ كما لا يتصور أن ينزل الرزق من السماء، كذلك لا يُتصور أن ترعى الماشية المطر.

فالعلاقة حتى تقوم على التبادلية التي تعين على إدراك مقاصد المتكلم، وإصابة المعنى المراد؛ يجب أن تبني على الانتقاء، فينتقي المتكلم أقوى العناصر وأشدّها ارتباطاً بالكيان المدلول حتى يدل عليه، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿فَكُرِّبَةً﴾<sup>(٦)</sup>، فالكيان الدال هو: (الرقبة)، والكيان المدلول هو: (كل العبد أو المُسترق)، وانتقاء (الرقبة) للدلالة على العبد؛ لكون القيد الذي يُقاد به العبد يوضع في رقبته، فالرقبة موضع القيد الدال على العبودية والاسترقاق؛ فهي أقوى أعضاء الجسم الدالة على العبودية، مع أن للعبد جوارح أخرى، كاليد، والرجل، والبطن، ولكنها أقل دلالة على الاسترقاق بالقياس إلى الرقبة؛ ولذا يصلح استبدال الرقبة بالعبد في سياق بناء المجاز.

واللفظ الدال في المجاز المرسل يبرز باعتباره علامة لغوية غير متسقة مع المنظومة الدلالية للتعبير الوارد فيه؛ فقولنا: (رُصِدَتْ عَيْنُ الْعَدُوِّ تَجُولُ فِي طُرُقَاتِ الْمَدِينَةِ)؛ فالقرينة المفسرة (التجول) تناسب الطرقات، والطرقات ترتبط بالمدن، وهي منظومة لغوية متسقة (الطرقات - المدن - التجول)، أما (عين العدو) فتبدو غير ملائمة<sup>(٧)</sup>؛ ما يستلزم البحث عن مدلول يزيل الشذوذ ويحقق الانسجام الدلالي، فيكون (الجاسوس) هو المدلول الأنسب، وبه تتسق الدلالة؛ فلا بد للجاسوس من تجوال في أماكن مختلفة يجمع في أثناءها المعلومات التي يريدها.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾<sup>(٨)</sup>، المنظومة اللغوية المتسقة هي (ينزل - السماء)، أما (الرزق) فغير ملائم في السياق اللغوي إلا بعد تقدير المدلول المناسب (الغيث)؛ فتكون منسجمة مع السياق اللغوي.

وبناء المجاز المرسل في مستوى المتكلم يقوم على الانتقاء "ويكون المجاز مبنياً على التصرف اللغوي والعقلي في آن واحد، وكان - باستمرار - متضمناً للتجديد والابتكار، لكونه تبعاً لذلك يتوقف على حسن اختيار العناصر المرتبطة فيما بينها في التوزيع"<sup>(٩)</sup>؛ فالتعبير المجازي الذي يبده المتكلم ينم عن نظرتة وتصوره في الإbas لفظ ثوب لفظ آخر لتشكيل المعنى وإبرازه في أقوى وجه؛ وهنا يبدو أثر الفضاء الذهني في عقد العلاقة بين لفظين على المستوى الاستبدالي؛ فيمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ فتتولد المعاني والدلالات المنسجمة



التي تفضي إلى مقاصد المتكلم ورؤيته، مع مراعاة أن العلاقة التي يعقدها المتكلم بين اللفظين الكيانين تتحكّم فيها المعارف والثقافة والسياق، فالعلاقة في أيّ مجاز مرسل تربط بين الكيانين برباط لغوي تحددها المعرفة والثقافة، كالعلاقة الجزئية، والسببية، ونحوها من علاقات المجاز.

والمتلقي يستنفر معارفه وثقافته في استنباط المدلول، ثم إعادة تشكيل معنى الجملة ومراميها، وهذا يدخل في التصوّرات الذهنية والعلوم العرفانية؛ إذ إن عملية إيجاد اللفظ (المدلول) الملائم للدلالة اللغوية المتسق مع التركيب هو مجال عمل الذهن في استدعاء المعارف من خلال عقد الصلة بين الكيان الدال المذكور في البنية اللغوية للجملة، والكيان المدلول الذي ينبغي تقديره وفق المعطيات السياقية والمعرفية.

ومن هنا فإن النواة الدلالية للكيان الدال لا يتناقض مع السياق الدلالي للجملة المشتمة عليها إذا أُوِّلَ الكيان المدلول تأويلاً صحيحاً على ضوء القرينة المفسرة؛ فالنزل من السماء يناسب (المطر)، وهو الكيان المدلول، والرزق يتناسب مع المطر عموماً، سواء كان الرزق طعاماً مباشراً من النبات، أو ناتج عن النبات أو الحيوان الذي يتغذى على النبات، أو تغذيته للأنهار والآبار التي تحصل بها أرزاق لا حصر لها، والتناسب هنا في الألفاظ: (ينزل - السماء - المطر)، وكذلك في المعنى عن طريق الارتباط التلازمي.

### ٣-١- تحليل بنية المجاز المرسل:

يُبنى المجاز المرسل على انتقاء العلاقة بين لفظ المجاز (الكيان الدال)، والمعنى المراد (الكيان المدلول)، مع وجود قرينة مفسرة تحدث تغييراً في مفهوم لفظ المجاز تؤدي إلى انزياح عن مدلوله، وهذا يخص التصور الذهني للمتكلم الذي يشكل تلك البنية على ذلك النسق وفق رؤيته الخاصة ليبعد معنى أو مقصداً يرمي إليه.

واستيعاب المتلقي لبنية المجاز المرسل مرهون بإدراك القرينة التي تتحكم في توجيه التصورات الذهنية إلى انتقاء مفهوم محدد<sup>(١٠)</sup> من بين المفاهيم التي يدل عليها لفظ المجاز (الكيان الدال) الذي يمثل وجوده انحرافاً عن الدلالة المعجمية للكلمة، فمثلاً قوله تعالى:

﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْلَنَّا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِّقُونَ﴾<sup>(١١)</sup>، فالمجاز المرسل في لفظي (القرية - العير)، وتفكيك بنية المجاز المرسل الأول يعتمد على استدعاء المعارف والثقافة لتوليد نسق تصوري يسلم إلى تحقيق مقصد الآية.

فالكيان الدال (القرية) لفظ غير متسق مع المنظومة الدلالية للكلمات المجاورة لها في السياق، ولها مفاهيم عدة؛ فالقرية هي: (مجموعة من الناس، وبيوت ومساكن، وأراض، وأثاث، وحيوانات أليفة، ونباتات، وطرق، وسوق... إلخ)، وهنا يستعين المتلقي بالقرينة المفسرة (اسأل) لينتقي ما يلائم السياق وفق علاقة مناسبة تمثل صلة قوية بالكيان الدال، والأنسب (سكان القرية أو أهلها)؛ فالسؤال من لوازم السكان، وهم بشر.

والكيان الدال في (العير) (وهي القافلة) له مفاهيم متعددة، منها: (الإبل، والبشر، والبضاعة، والأحلاس والأقتاب،... إلخ)، والقرينة المفسرة (اسأل) يوجه المتلقي إلى اختيار المفهوم الذي يشكل الصلة القوية بالكيان الدال وهو (البشر) الذي يمثل المدلول؛ فالسؤال من لوازم البشر.

وكقول بعضهم: (شَرِبْنَا الْعَنْبَ)؛ فللكيان الدال (العنب) مفاهيم عدة، منها: (ثمار، وفاكهة، وخمر، وزبيب... إلخ)، والقرينة (الشرب) توجه ذهن إلى ترجيح (الخمر)، فهو من المشارب، ولها صلة قوية بالعنب؛ فهي من أغنى مصادره.

وعليه فإن بناء المجاز المرسل من ناحية، وتحليل بنيته وتفكيكه من ناحية يعتمدان على مقومات مشتركة، منها:

- الكيان الدال (لفظ المجاز): الذي يشكّل انحرافاً عن المعنى المعجمي له، ومن ثم يشكّل علامة لغوية غير متسقة مع البنية الدلالية للجملة الواردة.
- وجود قرينة مفسرة (١٢): تعمل على توجيه ذهن المتلقي إلى تصور مفاهيم الكيان الدال، وانتقاء أقواها صلة بها، وعقد العلاقة حتى تكتمل دائرة المعنى؛ فوجود المجاز المرسل استراتيجية من استراتيجيات الخطاب مرهون بتحقيق وجود القرينة، والانحراف المفهومي للمعنى المعجمي، وانزياح الدلالة، وفيه يقول الباحث بسام

بركة: "أن المجاز المرسل يعمل في مفهوم الكلمة ومدلولها على السواء، فكلما استعملنا كلمة في قرينة تحدث تغييراً ضمن مفهومها الخاص، وانزياحاً عن مدلولها، وكان هناك مجاز مرسل" (١٣).

والمجاز المرسل فعالية لسانية ينطلق من مبدأ أن علاقة اللفظ بالمعنى تختلف عن علاقته الدلالية<sup>(١٤)</sup>، ومن ثم فإن العلاقة بين المحتوى الفكري للمتكلم واللفظة موضع المجاز لا تعدو أن تكون علاقة دلالية لا معنوية؛ فتصرف الدلالة المعنى الوضعي للفظ إلى معنى آخر يستوجب تأويلاً على ضوء قرينة، وهذا هو مجال العمل الذهني للوصول إلى مقصد المتكلم، وهو معنى يتمتع بقدر من الخصوصية التي اكتسبها من خصوصية التعبير المجازي.

## ٤- المطلب الثاني: الحقول التصورية والمجاورة التصورية في المجاز المرسل

المجاز المرسل يحدث تغييراً في مدلول الكلمة التي فيها المجاز ومفهومها، وهذا التغيير هو انحراف عن المفهوم المعجمي، ومن ثم يحدث تغييراً في حقلها الدلالي، والذهن البشري يعمل على امتداد الحقل الدلالي للكلمة؛ لينتقي إحدى الدلالات متجاوزة ما سواها؛ لكونها أقوى صلة وملاءمة للمعنى المراد "إن العقل في المجاز المرسل إذ يجوب الحقل الدلالي يركز على إحدى الوحدات المعنوية الصغرى، فيدل على تصور الحقيقة التي يراها بواسطة كلمة تعبر عن الواقع اللساني البحث عن هذه الوحدة نفسها" (١٥).

والوحدات المعنوية للمجاز المرسل تشكل حضوراً في الدلالة المعنوية للفظ المجاز، فانتقاء إحداها باعتباره مدلولاً لا يلغي بقية الوحدات الدلالية الأخرى، فهي مهمة إذ تمثل سلسلة من المعاني المعاضدة للمعنى المنتقى، فمثلاً قولنا: (الْوَطَنُ فِي حَاجَةٍ إِلَى سَوَاعِدِ أَبْنَائِهِ)؛ فإن الكيان الدال: (سواعد) يدل على مفاهيم عدة، منها: (العضلات، والقوة، والطاقة،... إلخ)، وحسب السياق فإن (الطاقة) هي المدلول، أي: (الوَطَنُ فِي حَاجَةٍ إِلَى طَاقَاتِ أَبْنَائِهِ)، وهذه الطاقة تكتسب رمزيتها من دلالاتها الواسعة، فهي تشمل المعنوية: كالفكر، والابتكار، والتخطيط العلمي السليم، ونحوها، والمادية: كقوة البدن في البناء والتعمير، وفي الحرب والدفاع، وفي الأنشطة الرياضية التنافسية، وغيرها، ونلاحظ أن بقية الدلالات السابقة لكلمة (سواعد) مبثوثة في دلالات المدلول المنتقى: (الطاقة).

وكقولهم: (لَا بُدَّ مِنْ رُؤْيَا لَوْ قَفَّ هَجْرَةُ الْعُقُولِ)، الكيان الدال: (العقول)، له مفاهيم عدة منها: (المفكرون، والعلماء، والمبتكرون، والمثقفون، والمتخصصون الأكاديميون،... إلخ)، والقرينة: (هجرة) تناسب: (العلماء)، وهي كلمة لها بعدها الرمزي؛ فكلمة (علماء) ترمز إلى مجالات علمية متنوعة، كالزراعة، والطب، والبرمجيات، والتدريس ونحوها، وانتقاء المدلول: (علماء) لا يلغي حضور بقية الدلالات المفهومية الأخرى لكلمة (عقول)؛ فهي تشتمل على جزئيات مكونة لمدلول: (علماء).

#### ٤-١- المجاورة التصورية في المجاز المرسل:

العلاقة بين الدال والمدلول في المجاز المرسل تُبنى على مبدأ المجاورة؛ فالذهن يعمل في نطاق من العلاقات المتجاورة؛ لينتقي المدلول الذي يرمي إليه التعبير المجازي، فالمجاز يدل على عدد من التصورات المتجاورة التي تختلف قريباً وبُعْداً بحسب الاستعمال، فإذا قلت: (جَلَسَ الْمَسْئُولُ مَعَ وَجُوهِ الْمَدِينَةِ)؛ فالكيان الدال: (وجوه)، والمدلول: (وجهاء المدينة أو عليه القوم فيها)، فقد أطلق الوجه وأريد به كل جسد الشخص، والوجه جزء من كامل الجسد، وهو مجاور له جوار قرب؛ فبقية مكونات الجسد تتجاور مع الوجه. وكقول عنتره بن شداد<sup>(١٦)</sup>:

فَشَكَّكَتُ بِالرُّمَحِ الْأَصَمِّ ثِيَابَهُ      لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْقَنَا بِمُحَرَّمٍ

فالدال: (ثيابه)، والمدلول: (جسد القتيل)، والثياب تجاور الجسد مجاورة قرب والتصاق، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا أَفْجَارًا كَفَّارًا﴾<sup>(١٧)</sup>، فالكيان الدال: (فاجر كفار)، والكيان المدلول: (ما سيؤول إليه أمر أطفالهم في المستقبل)، والمجاورة هنا بعيدة حسب فارق السنوات التي تفصل بين ميلاد أطفالهم وبلوغهم مرحلة الفجور والكفر. أما قولنا: (تَسَامَرَ الْأَصْدِقَاءُ لَيْلًا فِي الْقَمَرِ)، الدال: (القمر)، والمدلول: (ضوء القمر)، والمجاورة بين القمر في السماء وضوئه في الأرض مجاورة بُعد، مع أن بداية الضوء متصل بالقمر مباشرة، فهي مجاورة له مجاورة قرب ابتداء.

## 0- المطلب الثالث: الوظائف التصورية للمجاز المرسل وعلاقاته:

مجيء المجاز المرسل في التعبير يؤدي وظائف عدة، يتحقق من خلالها مقاصد المتكلم، ويحرك ذهنه؛ لاستيعاب الفكرة أو الأفكار وأبعادها التصورية، ومن تلك الوظائف:

### 0-1- الوظيفة الإيحائية والرمزية:

يؤدي المجاز المرسل وظيفة إيحائية من خلال تجاوز التعبير المباشر إلى الانزياح وخرق المنظومة اللغوية، فالغموض والرمزية يستنفذان ذهنه ويحركان خواص التحليل؛ لخلق مجال للتصور وحفز الشعور، واستدعاء المخزون الثقافي والمعرفي؛ للعمل على التقاط المعاني المستترة، والربط بين طرفي المجاز (الكيان الدال والكيان المدلول) بمعونة القرائن المفسرة؛ فتمنح لمسات جمالية للتعبير "فيضني رونقاً وإيحاء على الصورة، ويكمل الوظيفة المرجعية الطبيعية للكلام، فهو يُستعمل للتعبير عن طريقة في الرؤية وفي الشعور، وهو بذلك لا يبدأ بالعملية اللغوية، بل يسبقها ويكيّفها"<sup>(١٨)</sup>. والإيحاء الناشئ عن الرمزية، والاختزال اللفظي، وتكثيف المعنى يحقق الإثارة والمتعة<sup>(١٩)</sup>، كما أن الغموض الناتج عن الرمزية دليل على تكامل التجربة وعمقها إلى جانب سحر البيان العربي<sup>(٢٠)</sup>.

والسياق والقرينة المفسرة يسهمان في توجيه ذهنه إلى استنباط المعنى عبر سلسلة من التصورات المتعاقبة، كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾<sup>(٢١)</sup>؛ فأكل النار أمر محال، وهو أمر مخيف مثير لشاعر الرعب والحيرة، والقرينة المفسرة: (يأكلون) يصرف ذهنه عن النار (الرمز) إلى المرموز: (مال اليتيم)؛ فالنار بما تحمله من معاني الحرارة العالية التي تفوق الخيال، والإحراق والعذاب والألم، وأنه ليس من الطعام في شيء، ولا يمكن مجرد التفكير في تناوله، لا يكون إلا رمزاً يوحي بمعنى عنيف، وهو فظاعة عاقبة من يأكل أموال اليتامى ظلماً، وأن هذا المصير المروّع مُسبّب عن ذلك الأكل. وهو تعبير يحرك ذهنه ويثيره إلى فك شفرات التعبير الرمزي عبر حلقات مترابطة من التصورات الذهنية.

والغاية من الأفعال المجازية نقل الإحساس والفكر والإيحاء بالمعنى، وهو نطاق عمل  
الذهن، فقولنا: (سَرَبْتُ الكَأْسَ)، فإن الكأس لا يصح شربه، وإنما يُشرب محتواه، وهذا  
يحفز الذهن لإنتاج التصورات.

والتعبير بلغة المجاز المرسل أكثر ثراءً وحيوية من التعبير الحقيقي المباشر؛ لما له من  
خاصية إنشيط الذهن، وتشغيل الآليات الإدراكية في الفهم من خلال فضاءات التأويل،  
وهي عملية ذهنية إذ "تتعدى اللفظة وظيفتها المرجعية، وتتجاوز دلالتها الأولى، أو دلالتها  
الذاتية الوضعية إلى دلالات أخرى قد يصعب حصرها، وتكون مهمتها الأولى ليس الشرح  
والتحديد فقط، وإنما الإسقاط والإيحاء بالمعنى وتسمية الشيء بما يتولد عنه" (٢٢)؛ وعليه  
فالتعبير المجازي شكل من أشكال الرمزية اللغوية التي تنطوي على قدر من أصالة العربية  
وحيوية لغتها (٢٣).

وعليه فإن التعبير المجازي يمثل تجسيد المعنى وتعميقه من خلال الرمز القائم على  
الإيجاز اللفظي، والتكثيف المعنوي فهو تعبير أكثر فاعلية من التعبير المباشر ذي الأثر  
المحدود؛ فالمجاز وسيلة لتكثيف المعنى مع اختزال الألفاظ (٢٤)، يحرك الذهن والملكة  
الإدراكية؛ لتصور المعنى.

## ٢-٥- وظيفة التوليد الدلالي:

المجاز المرسل فضاء رحب للتصورات الذهنية، فالمجاز يحقق توليدات دلالية مقيدة بين  
الكيان الدال والكيان المدلول، وبلور الربط والتعالق بينهما، وهو شكل من أشكال الربط  
بين المعاني في السياق المعين (٢٥).

والتوليد الدلالي في المجاز المرسل لا يتحقق بالنظر إلى اللفظة الدالة فقط، بل يتحقق من  
خلال التركيب المعجمي للجملة والسياق الداخلي لها؛ فالمنظومة اللغوية للتعبير المجازي  
لا بد أن تكون بنية دلالية سياقية (٢٦)، فهي الموجّه الأساس للذهن في خلق التصورات المفضية  
إلى تفكيك بنية المجاز عبر سلسلة من التصورات وعلاقات التجاور.

والمجاز المرسل يمثل آلية لغوية تمكّن الإنسان من التعبير عن أفكاره وتجاريه<sup>(٢٧)</sup>؛ لما للمجاز من السعة الدلالية، والعمق والدقة في رسم المعنى وأبعاده في ذهن المتلقي ووعيه، فالمتكلم يعتمد على نقل دلالة الألفاظ من وضعها الطبيعي إلى وضعية طارئة (مجازية)؛ فتتعدد تبعاً لذلك الوظائف الدلالية للألفاظ المنقولة "فاستعمال اللغة يقتضي تصرفاً مزدوجاً للألفاظ بين دلالة الوضع الأولى وهي الدلالة الحقيقية، ودلالة الوضع الطارئ وهي الدلالة المجازية التي تعتبر دلالة منقولة ومحولة، فكلمات اللغة ووظيفتها الدلالية متعددة الأبعاد تبعاً لموقفها من البنى التركيبية، ومن وراء ذلك الموقع موقف يتخذه المتكلم من أدواته التعبيرية، وهو ما يجعل رصيد اللغة لا متناهيًا في دلالاته بحكم حركة المد والجزر الواقعة بين حقولها المعنوية طبقاً لما تستوعبه الدوال"<sup>(٢٨)</sup>.

وعليه فإن المجاز المرسل يوسّع من دلالة الألفاظ حسب مقصد المتكلم، وتعتمد على مهارته في نقل دلالة اللفظ إلى دلالة أخرى، وصرفها عنه؛ فالربط بين اللفظ ودلالته المجازية لا يتحقق إلا من خلال التركيب.

والعلاقة التي تصل الدلالة المجازية بالدلالة الحقيقية للفظ لا تخرج عن الأنساق الدلالية العامة التي تربط دلالة اللفظ بالمدلول، ودلالة المجاز هي دلالة تضمين وليست دلالة مطابقة؛ إذ المعنى متضمن في التركيب بدلالة القرينة المفسرة؛ فقولنا: (رَعَبَتِ الْمَاشِيَةُ الْغَيْثَ) يجعل المنطق يرفض فكرة رعي الماشية الغيث؛ فهو لا يرعى، وإنما تُرعى الأعشاب ونحوها، والإسقاط بين الرعي والغيث يولّد أنساقاً معنوية تبدأ بسقوط الغيث، ثم انشقاق الأرض، ثم خروج العشب، ونموّه ليصير طعاماً ترعاه الماشية، فالمدلول (العشب) متضمن في التركيب بواسطة القرينة.

### ٣-٥- الوظيفة الذهنية:

المجاز المرسل يشكّل حركة نشطة في اللغة؛ فهو ينقل اللفظ من معناه الوضعي وعلاقاته اللغوية الأصلية إلى معنى وعلاقات وفرضيات دلالية مستحدثة متجددة، يعمل فيها الذهن، والتصورات، والثقافة، والمعرفة، ويعمل السياق البيئي على بلورة الفكرة وإعادة تشكيل المعنى، وبناء الروابط الدلالية بين الكيان الدال الكيان المدلول.

والفاعلية التصويرية للمجاز المرسل تأتي من ناحية البنية التركيبية للجملة المجازية المتمثلة في العلاقة الإسنادية بين طرفي الجملة؛ فالتركيب في المجاز المرسل يُبنى على الإسناد بين طرفين لا يستقيم الإسناد بينهما في العرف اللغوي، ولا يتسق على مستوى الواقع الخارجي<sup>(٢٩)</sup>، وهذا ينطبق على بقية أنواع المجاز. أما قولنا: (شَرِبْتُ زُجَاجَةَ اللَّبَنِ)؛ فإسناد الشرب إلى الزجاج لا يتسق مع الدلالة الظاهرة للفظ الزجاج؛ فالزجاج لا تُشرب، بل يُشرب محتواها، والمفعول به: (الزجاج) لا يتحقق شربها في الواقع، بل في التصوّر الذهني الذي يتجاوز دلالة التركيب إلى البحث عن الدلالة التصويرية من خلال سلسلة من التصورات الذهنية المتعاقبة؛ للوصول إلى إزالة الغموض، وكشف المعنى، وبيان بلاغة التركيب.

ومثل قولنا: (سَالَ الْوَادِي) فهذا التركيب يقوم على الإسناد بين المسيل والوادي، وهذا لا يستقيم عرفاً، ولكنه يستقيم تصويرياً عن طريق عمل ذهن، ونشاطه في التأويل.

والمجاز المرسل تصوير تبدو ملامحه في الإسقاط بين الكيانين، ومن ثم استدعاء الكيان المدلول عبر روابط من العلاقات الدلالية المتجاورة، وهكذا يمثل المجاز المرسل -بمقدرته على التفعيل والتصور- اختراقاً لجمود التعبير المباشر، ببناء روابط غير تقليدية بين الألفاظ والدلالات الناشئة عن طبيعة التعبير المجازي؛ فالصورة المجازية في نظر (وليم كارلس): العزل الحاد لما هو فريد في التجربة من خلال تلك القوة التي تُكتشف في الأشياء<sup>(٣٠)</sup>.

## ٥-٤- الوظيفة العرفانية:

تنهض الدراسات العرفانية على تقاطع العلوم، والإفادة من التنوع الفكري لمختلف المعارف؛ فبات الحقل البلاغي المعاصر ميداناً لتفاعل العديد من العلوم والمعارف الإنسانية التي تتضافر في بلورة رؤية ما، أو نظرية ما، أو تشكيل أسس تسهم في تطوّر علم أو مبحث منه<sup>(٣١)</sup>.

وإغفال أي حقل علمي له أثر في حقل علمي آخر هو -في الحقيقة- إهدار لطاقة فكرية كان يمكن أن يكون لها أبعادها المهمة.



وقد قدّمت الدراسات العرفانية الحديثة نظريات حيوية استوعبت بثرائها الفكري ومرونتها حقول البلاغة التراثية، ونعني هنا: المجاز المرسل، وعملت على تفعيل المفاهيم المرتبطة به وتجديدها؛ فالمجاز المرسل لم يعد يُنظر إليه باعتباره نوعاً من الزخرف البياني يرتبط بالاستعمال اللغوي العالي في سلم البلاغة، ويرتبط باللغة الأدبية<sup>(٣٢)</sup> شعراً ونثراً، واعتباره مقياساً للتفوق البلاغي؛ فقد تجاوزت العرفانية تلك النظرة إلى اعتبار المجاز المرسل نسقاً من التصورات الذهنية التي تنتظم تفكيرنا وتجاربنا، وتبلور رؤيتنا وتجربتنا؛ فينتقل المجاز من البعد الجمالي إلى البعد الوظيفي العرفاني.

## 0-0- الوظيفة التعبيرية:

اهتمت الأسلوبية بدراسة المجاز من خلال عنايتها بمستويات التحليل، والافتراضات النظرية، والعمل على تحديد هوية النصوص، والعناية بالقيم العاطفية والجمالية<sup>(٣٣)</sup>، واهتمت برصد النواحي الصوتية، والمعجمية، والدلالية، والانزياحات والصور البلاغية، كما في الاستعارة، والمجاز<sup>(٣٤)</sup>.

ومما سبق فإن مبحث المجاز المرسل - كغيره من مباحث البلاغة - يصير مكوّناً تعبيرياً يكشف عن سمات لغة التعبير، وتحليل صور المجاز بناء على معطيات النظريات الأسلوبية والعرفانية؛ فالمجاز باعتباره عدوً لا يغدو مكوّناً من مكونات الأنساق الأسلوبية، ومن ثم يؤدي وظيفة تعبيرية.

## 0-1- الوظيفة التداولية:

تهتم التداولية بدراسة مقاصد المتكلم، وما يمكن أن يؤوله المتلقي بمعونة المعطيات السياقية، والمجاز المرسل وفق النظرة العرفانية، يتجاوز النطاق اللغوي إلى الحيز التداولي، وتحقيق مقاصد المتكلم، والمجاز آلية لتحرير المعنى والانطلاق به من عالمه المادي المحسوس إلى عوالم التداولية ومقاصد المتكلم<sup>(٣٥)</sup>.

والمتكلم في المجاز المرسل يصوغ كلامه؛ لأجل تحقيق مقاصد معينة، والمتلقي يسعى وفق قدراته الذهنية والإدراكية إلى استيعاب الشحنة المجازية وتفرغها. وتحقيق مقاصد

التكلم في التعبير المجازي يتم في ظل وجود القرائن المفسرة التي تسهم في تشكيل افتراضات ومعطيات، إلى جانب وجود العوامل السياقية التي تُعد قاعدة تمثل الخلفية التواصلية لبلورة مقاصد المتكلم، ووظيفة المجاز المرسل هنا يرسم معالمها، ويحدد الاستعمال طبيعتها<sup>(٣٦)</sup>؛ فالمجاز المرسل ألصق بالاستعمال منه بالبحث اللغوي الخالص.

## 0-٧- علاقات المجاز المرسل:

### ٥-٧-١- العلاقة الزمانية:

تشمل علاقة اعتبار ما كان عليه الشيء في الزمن الماضي، وعلاقة اعتبار ما سيكون عليه في المستقبل؛ فمتى سُمي الشيء باسم ما سيكون عليه أو باسم ما كان عليه فالعلاقة زمانية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَمَيِّتُونَ﴾<sup>(٣٧)</sup>، فسماهم (ميت، ميتون) بما سيكون عليه أمرهم في المستقبل، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ، مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ، مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾<sup>(٣٨)</sup>، سماه مجرمًا في الآخرة باعتبار ما كان عليه في الدنيا.

### ٥-٧-٢- علاقة الوعاء والمحتوى:

تشمل (العلاقة الحالية) و(العلاقة المحلية)؛ فإذا أُطلق الحال وأريد محله، أو أُطلق المحل وأريد الحال؛ فالعلاقة علاقة الوعاء والمحتوى، فالمكان وعاء يحوي الحال، كقول الحسين بن مطير الأسدي يرقى معن بن زائدة الشيباني<sup>(٣٩)</sup>:

أَلَمَّا عَلَى مَعْنٍ وَقُورًا لِقَابِهِ سَقَّتْكَ الْغَوَادِي مَرَبَعًا ثُمَّ مَرَبَعًا

فالمجاز في كلمة (معن) والمراد: قبره؛ فأطلق الحال وأراد المحل، والقبر وعاء مشتمل على الحال (معن). وكقول المتنبي في هجاء كافور<sup>(٤٠)</sup>:

إِنِّي نَزَلْتُ بِكَذَّابِينَ ضَيْفُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ وَعَنِ الثَّرْحَالِ مَحْدُودٌ

فالشاعر لم ينزل بالكذابين، بل نزل بمصر، ومصر وعاء يحتوى على الحال (الكذابين).



### ٥-٧-٣ - علاقة الأثر والناج:

تشمل الآلية، والسببية، والمسببية؛ فمتى أطلقت الآلة وأريد الأثر الناج عنها، أو أطلق السبب وأريد المُسبب، أو العكس؛ فالعلاقة هي علاقة الأثر والناج، والآلية كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>(٤١)</sup>، المراد باللسان (اللغة)، واللغة أثرناج عن اللسان، واللسان آلة اللغة.

والمسببية كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾<sup>(٤٢)</sup>، المجاز في كلمة (قوة)، والمراد: الخيل والسلاح، والأفراد الذين تدربوا على القتال، ونحو ذلك من آلة الحرب، والقوة مسببة عن ذلك. والسببية كقول الآخر<sup>(٤٣)</sup>:

أَكَلْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرْعَكَ بَضْرَةً      بَعِيدَةً مَهْوَى الْقُرْطِ طَيِّبَةَ النَّشْرِ

المجاز في (دم)، والمراد: الدية؛ فالإنسان يأكل الدية وليس الدم، والدم سبب في الدية.

### ٥-٧-٤ - علاقة الكل وبعضه:

تشمل الكلية والجزئية؛ أي إذا أطلق كل الشيء وأريد بعضه، أو العكس، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾<sup>(٤٤)</sup>، المجاز في (اركعوا)، والمعنى المراد: الصلاة، والركعة جزء من الصلاة. وكقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٤٥)</sup>، أطلق كل اليد وأراد بعضه، وهو الكف.

### ٥-٧-٥ - العلاقة المكانية:

هي إطلاق الشيء وإرادة ما يجاوره في المكان، أو إرادة ما يلاصقه عادة، والملاصقة ضرب من الجوار المكاني، مثل: (نَزَلَتْ فِي شَجَرَةٍ مُورِقَةٍ)؛ فهو لم ينزل في الشجرة نفسها، بل نزل في

مكان مجاور لها، كظلمها أو جذعها - مثلاً -، وكقول بعضهم: (صَلَّيْتُ الْيَوْمَ فِي الْكَعْبَةِ)؛ إنما صلى في مكان مجاور للكعبة، وليس في الكعبة نفسها. وكقول ليلى الأخيلية<sup>(٤٦)</sup>:

رَمَوْهَا بِأَثْوَابٍ خَفَافٍ فَلَا تَرَى لَهَا شَبَهًا إِلَّا النَّعَامَ الْمُفَرَّزَا

أطلقت (أثواب) وأرادت (رجال)، والثياب تلاصق الأجساد عادة.

## ٥-٨- بين المجاز المرسل والكناية:

ذهب (لايكوف) و(جونسون) إلى أن المجاز المرسل هو: حالة كنائية حين نسمي الكل باسم بعضه، أو العكس<sup>(٤٧)</sup>؛ فالتسمية الكنائية ناشئة عن تسمية الشيء بغير اسمه، وليس بإرادة لازم معناه، وذلك يدخل في حقل آخر، وفي بيان ذلك يقولان: "ألقى الوزير كلمة ترحيب، أي: عدة كلمات. ونحن في حاجة إلى سواعد قوية، أي: إلى رجال أقوياء. ونحتاج إلى دماء جديدة، أي: أشخاص جدد"<sup>(٤٨)</sup>.

والمجازات الثلاثة المذكورة هي من نوع مجاز الكل وبعضه؛ ففي المجاز المرسل الأول: (ألقى الوزير كلمة) سمى كل الشيء (كلاماً) باسم بعضه (كلمة)؛ فقد كنى عن الكل ببعضه، وكذا في المثالين الآخرين، وليس الأمر قاصراً على الكل وبعضه، بل هو عام في كل أنواع المجاز المرسل، كما في قول علقمة الفحل<sup>(٤٩)</sup>:

لَوْ يَيْسِرُونَ بِخَيْلٍ قَدْ يَسَّرْتُ بِهَا وَكُلَّ مَا يَسَّرَ الْأَقْصَا وَمَا مَغْرُومٌ

لفظ المجاز المرسل (ييسرون)، وهو مجاز الأثر والناج، والمعنى المراد (يذبحون)، والميسر سبب في النحر؛ لتيسير الطعام للفقراء، وقد سمى السبب باسم مسببه. وكما في قوله -ﷺ-: "وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"<sup>(٥٠)</sup> لفظ المجاز المرسل (عيناه)، والمعنى المراد (دموعه)، والعين محل الدموع؛ فأطلق المحل وأراد الحال، وهو مجاز الوعاء والمحتوى، وقد سمى الحال باسم محله، فكنى عن الدموع بالعينين، وهكذا الأمر في بقية علاقات المجاز المرسل؛ فهي علاقات تقوم على استعمال الشيء في غير ما وضع له؛ ما يدخلها في باب الكناية، وتسمية الشيء بغير اسمه مع وجود قرينة حالية أو لفظية تمنع إرادة المعنى الظاهر.

ويختلف المجاز المرسل عن الكناية في أن المعنى الظاهر لا يُراد في المجاز، بينما يجوز إرادته في الكناية؛ فالكناية: لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه<sup>(٥١)</sup>. وفي المجاز قرينة حالية أو لفظية تمنع إرادة المعنى الظاهر، وتنمُّ عن المعنى المراد بسلسلة من التفاعلات الذهنية؛ فالمجاز المرسل: هو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له؛ لعلاقة غير المشابهة بين المعنيين<sup>(٥٢)</sup>.

## ٦- المطلب الرابع: المعاني البلاغية المستفادة من المجاز المرسل:

إن بناء المجاز المرسل للتعبير عن معنى ما هو - في حقيقته - انزياح عن الاستعمال اللغوي الصحيح؛ ما يتطلب تأويلاً يقوم على التصورات الذهنية، والتمثُّلات الإدراكية بمعونة القرائن المفسرة؛ لبلوغ المعنى المراد، فالمجاز المرسل يمثِّل خرقاً للمنظومة الدلالية للتركيب الذي يرد فيه، وهذا الخرق للاستعمال اللغوي يفيد عددًا من الأغراض أو المعاني البلاغية المجتمعة التي ترتقي بالتعبير المجازي، وتجعله من أرفع الأساليب البيانية في البلاغة، ومن تلك المعاني المستفادة:

### ٦-١- إفادة التوكيد والمبالغة:

فالمعنى المجازي يدل على المبالغة القائمة على استبدال لفظ بآخر تربطهما علاقة، والمبالغة ترتبط بالناحية التصورية حين ندرك المعنى المراد، والمعنى البلاغي المُستفاد من تصميم المجاز، ومن ذلك قول النبي - ﷺ -: "قُومُوا إِلَى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ"<sup>(٥٣)</sup>، فلفظ المجاز (جنة)، وهو مجاز الأثر والنتاج، والمعنى المراد (الجهاد في سبيل الله)؛ والجهاد سبب من أسباب دخول الجنة، ووضع (الجنة) موضع (الجهاد) تفيد المبالغة في بيان أن الجهاد باب موصل إلى الجنة، وفيه توكيد على أن من سلك سبيل الجهاد فقد سلك طريق الجنة لا يفصله عنها إلا أن يموت.

وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾<sup>(٥٤)</sup>، فلفظ المجاز في (نارًا)، وهو مجاز زماني، والمعنى المراد (سيصير

ناراً في الآخرة)، وجعل أكل مال اليتيم ظلماً أكلاً للنار يفيد المبالغة والتفخيم في تفضيع هذه الموبقة، وتوكيداً لوجوب النار لمن وقع فيها.

## ٦-٢- توسيع المعجم الدلالي اللغوي:

وذلك بإضافة كلمة جديدة لها مدلول جديد لتكون من مترادفات لفظ المجاز، ففي المثال الأول صار لفظ (الجنة) يدل على الجهاد في سبيل الله؛ لشدة اللازم بينهما، وكذلك في المثال الثاني باتت كلمة (النار) تدل على أكل مال اليتيم ظلماً؛ لقوة التلازم بينهما؛ وعلى ضوء ما سبق يمكن أن يُقال عمّن ذهب إلى الجهاد في سبيل الله: (ذهب إلى الجنة)، باعتباره يقوم بعمل جليل جزأؤه الجنة. وفي الحالة الثانية يمكن أن يُقال عمّن يأكل مال اليتيم ظلماً بأنه: (يأكل ناراً).

وهكذا فإن المجاز المرسل يوسع من المعجم اللغوي بتوسيع دلالة الكلمات باحتمالها معنى جديداً يكون أقوى وأبلغ في تصوير المعنى، وتنشيط الذهن؛ للتصور والإدراك.

## ٦-٣- التمثيل:

المجاز المرسل يُبنى على الإسقاط بين كيانهين: كيان دال (لفظ المجاز)، وكيان مدلول (المعنى المراد)، فإن وُضع الكيان الدال محل الكيان المدلول واستبداله به يتركز على التمثيل التصوري، ففي المثال الأول: (قُومُوا إِلَى جَنَّةٍ) مُثِّلَتِ الجنة بالجهاد في سبيل الله، وبما أن القيام المباشر إلى الجنة في الدنيا أمر محال وغير متوقع؛ فإن القرينة الحالية تصرف النظر عن هذا المعنى الحقيقي للفظ (جنة) وتحيل نطاق التصورات الذهنية إلى الجهاد في سبيل الله.

والحال نفسه في النموذج الثاني: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ فإن استبدال النار بأكل مال اليتيم ظلماً هو باب التمثيل؛ فقد مثَّل التصرف المتلف لمال اليتيم بالنار، وبما أن أكل النار محال في الدنيا وغير متصور؛ فإن إدراك المعنى المراد للنار يجري وفق فضاءات ذهنية من التصورات المتعلقة.



وفي التمثيل المجازي ترتبط تجربة تصويرية بتجربة تصويرية أخرى؛ فتجربة الجهاد وما فيها من المشقة، والجهد، والألم، وربما الاستشهاد تقتزن بتجربة أخرى هي نعيم الجنة الذي يفوق الوصف كما عبر عنها القرآن الكريم، وهنا يؤدي التمثيل دوراً كبيراً في الربط بين الكيانين، واستبدال أحدهما بالآخر. وكذلك تجربة أكل مال اليتيم وما فيه من المنفعة المؤقتة واللذة المخدجة تقتزن بتجربة العذاب الهائل المتمثل في أكل النار وهي نار ليست كنار الدنيا.

## ٦-٤- تحقيق مقاصد المتكلم:

كل تواصل يروم تحقيق مقاصد معينة للمتكلم وتقريرها في نفس المتلقي، والمتكلم يتبع استراتيجيات لغوية وغير لغوية؛ لتمكين مقاصده في النفوس، والمجاز المرسل من آليات تلك الاستراتيجيات اللغوية في تحقيق مقاصد الكلام، وهو من أقوى وجوها وأدقها.

النموذج الأول: (قوموا إلى جنة) الغرض منه حث المسلمين على الجهاد وتحريضهم عليه، والجنة هي سلعة الله الغالية، وهي مطمع كل مسلم يبذل في سبيلها كل غالٍ ونفيس من الأموال والمهج؛ فإنجاز الوعد بدخولها عن طريق الجهاد هو الباعث على المسارعة إلى القتال، وعدم القعود أو التأخير.

وفي الشاهد الثاني: ﴿يَا كُفْرًا فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ الغرض هو التحذير الصارم، والوعيد الشديد لمن أكل مال اليتيم ظلماً، فهو تحذير لمن لم يفعل، ووعيد لمن فعل أو سيفعل، وهكذا فإن المجاز قد أفلح في رسم المعنى المراد بكل أبعاده، وحقق مقاصد المتكلم بقوة وجلاء يفوق الكلام المباشر الخالي من المجاز.

## ٦-٥- الاستلزام التداولي:

الاستلزام التداولي الذي قال به (بول جرايس) يقوم على خرق مبدأ التعاون<sup>(٥٥)</sup>، والمجاز المرسل يخرق مبدأ التعاون في قاعدي: الصدق والوضوح؛ فالتكلم يبني تعبيره على المجاز الذي يخالف الحقيقة<sup>(٥٦)</sup> عن طريق استبدال كلمة بأخرى يقوم مقامها مع وجود قرينة

حالية أو لفظية تمنع إرادة معنى ظاهر اللفظ، وعدم الوضوح نابع من عدم اتساق لفظ المجاز مع المنظومة الدلالية للتركيب<sup>(٥٧)</sup>.

وهذا الخرق المتعمد لمبدأي الوضوح والصدق يستلزم تأويل معنى لفظ المجاز، وتوجيه دلالاته التوجيه الذي يتناسب ودلالة القرينة المفسرة، ففي المثال الأول: القيام إلى الجنة غير واضح من السياق؛ لاستحالة ذلك؛ بما يستلزم تأويل المقصود بالجنة على هدي القرينة الحالية أو السياقية، وهو الجهاد في سبيل الله. وكذلك أكل النار في المثال الثاني فهو أمر يستلزم تأويلاً مناسباً؛ ليستقيم المعنى ذهنًا وعقلًا.

## ٧- الخاتمة:

بحمد الله وتوفيقه فقد اكتملت رؤية الباحث لمقاربة المجاز المرسل على ضوء اللسانيات الإدراكية، وقد توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، منها:

١. العلاقة بين اللغة والإدراك شكّلت منطلقاً لدراسة المجاز المرسل على ضوء النظريات اللسانية الحديثة.
٢. العلاقة التبادلية بين لفظ المجاز والمعنى المراد تسهم في تحليل بنية المجاز.
٣. انتقاء المعنى المراد للفظ المجاز من الحقل الدلالي للكلمة لا يلغي حضور بقية الوحدات اللغوية؛ فهي تمثّل سلسلة من المعاني الداعمة للمعنى المُنتقى.
٤. الصلة بين لفظ المجاز والمعنى المراد تُبنى على مبدأ المجاورة، وهي نطاق عمل الذهن والتصور.
٥. تكشف الدراسة الإدراكية للمجاز المرسل العديد من الوظائف التصورية والمعاني البلاغية.



## الهوامش:

- (١) الحباشة، صابر (٢٠١٧م)، المجاز المرسل محاولة لفهم منزلته في اللسانيات العرفانية، مجلة اللسانيات العربية (٥)، مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، الرياض - السعودية.
- (٢) الزناد، الأهر (٢٠٠٩م)، نظريات لسانية عرفانية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص ١٤٢.
- (٣) الغزالي، محمد بن محمد المستصفي (١٩٩٢م)، من علم الأصول، تحقيق: حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، السعودية، ٣١/١.
- (٤) ابن جني، أبو الفتح عثمان عامر (٢٠٠٨م)، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداي، (ط ٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٤٤٩/٢.
- (٥) سورة غافر، الآية: ١٣.
- (٦) سورة البلد، الآية: ١٣.
- (٧) إذ ينتمي إلى نمط دلالي مختلف.
- (٨) سورة غافر، الآية: ١٣.
- (٩) بنعاش، الحسن (١٩٩٥م)، المجاز، دراسة تركيبية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، ص ٢٣.
- (١٠) المراغي، أحمد مصطفى (١٩٨٤م)، علوم البلاغة، دار القلم، بيروت - لبنان، ص ٢٣٠ - ٢٣٢.
- (١١) سورة يوسف الآية: ٨٢.
- (١٢) باطاهر، ابن عيسى (٢٠٠٨م)، البلاغة العربية، مقدمات وتطبيقات، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، ص ٢٤٥.
- (١٣) بركة، بسام (١٩٨٦م)، المجاز المرسل والحدائث، مجلة الفكر العربي المعاصر، (٣٨)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٦٩.
- (١٤) عبد الجليل، محمد بدري (١٩٨٦م)، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٣٣.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٩٦.
- (١٦) ابن شداد، عنتر (٢٠٠٤م)، الديوان، تحقيق وشرح: حمدو طماس، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط ٢)، بيروت - لبنان، ص ١٧.
- (١٧) سورة نوح، الآية: ٢٧.
- (١٨) فضل، صلاح (١٩٨٥م)، علم الأسلوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط ٢)، مصر، ص ٣٢.
- (١٩) شلش، علي (١٩٨٠م)، في عالم الشعر، دار المعارف، القاهرة، ص ٦٨.

- (٢٠) طعمة، عبد الرحمن (١٤٤١هـ)، اللغة والمعنى والتواصل، النموذج العرفاني وأبعاده التداولية، كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ص ٢٦، وما بعدها.
- (٢١) سورة النساء، الآية: ١٠.
- (٢٢) المعتوق، أحمد (١٤٢٤هـ)، الشعر والغموض ولغة المجاز، دراسة نقدية في لغة الشعر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، (١٦)، (٢٨)، ص ٩٧٧.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٩٨٤.
- (٢٤) عبد الجليل، محمد بدري (١٩٨٦م)، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٤٤.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٧٥.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٧٥.
- (٢٧) المسيري، عبد الوهاب (٢٠١٠م)، دار اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، الشروق، (ط ٣)، مصر، ص ١٣-١٤.
- (٢٨) المسدي، عبد السلام (١٩٨٦م)، اللسانيات وأسسها المعرفية، المطبعة العربية، تونس، ص ٩٦.
- (٢٩) ابن جني، الخصائص، ٣/ ٤٤٣.
- (٣٠) كوك، جاكوب (١٩٨٩م)، اللغة في الأدب الحديث، الحداثة والتجريب، ترجمة: ليون يوسف وعزيز عمانوئيل، دار المأمون، بغداد - العراق، ص ١٠٦.
- (٣١) خالفي حسين (٢٠١٧م)، تحولات النسق البلاغي الغربي بين التراث والتجديد، مجلة فصول، (٢٦)، (١٠١)، ص ٢٥٨-٢٥٩.
- (٣٢) لايكوف جورج، جونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص ٢١.
- (٣٣) المسدي، عبد السلام (بدون تاريخ)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب (ط ٢)، ص ٦٥.
- (٣٤) المعتوق، أحمد (١٤٢٤هـ)، الشعر والغموض ولغة المجاز، دراسة نقدية في لغة الشعر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، (١٦)، (٢٨)، ص ٩٧٨.
- (٣٥) مزيد، بهاء الدين محمد (٢٠١٠م)، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، شمس للنشر والتوزيع، (ط ١)، القاهرة.
- (٣٦) بوقرة، نعمان (٢٠١٥م)، الخطاب والنظرية والإجراء، مطبعة جامعة الملك سعود، ص ١٠٤.
- (٣٧) سورة الزمر، الآية: ٣٠.
- (٣٨) سورة طه، الآية: ٧٤.
- (٣٩) الأسدي، الحسين بن مطير (٢٠١٨م)، الديوان، تحقيق: شاكر العاشور، دار صادر، (ط ١)، بيروت - لبنان، ص ١٧٢.



- (٤٠) المتنبى، أبو الطيب أحمد (٢٠٢٣م)، الديوان، تحقيق: إبراهيم بن محمد البطشان، طبعة مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، (ط١)، السعودية - الرياض، ص ٣٠١.
- (٤١) سورة إبراهيم، الآية: ٤.
- (٤٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.
- (٤٣) لم أقف على تخريجه.
- (٤٤) سورة البقرة، الآية: ٤٣.
- (٤٥) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
- (٤٦) الأخيلية، ليلي (٢٠٠٣م)، الديوان، تحقيق: واضح الصمد، دارصادر، (ط٢)، بيروت - لبنان، ص ١٦.
- (٤٧) لايكوف، جورج، وجونسون، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص ٥٣.
- (٤٨) المصدر السابق، ص ٥٥.
- (٤٩) صقر، السيد أحمد (١٩٣٥م)، شرح ديوان علقمة الفحل، المطبعة المحمودية، (ط١)، القاهرة - مصر، ص ٥١.
- (٥٠) البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٠٢٢م)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، (ط١)، دمشق - بيروت، حديث رقم (٦٤٧٩)، ص ٣٤٦.
- (٥١) القزويني، الخطيب (٢٠٠٣م)، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية، (ط١)، بيروت، ص ٢٤٢.
- (٥٢) فيود، بسيوني عبد الفتاح (٢٠١٥م)، علم البيان، دراسة تحليلية لمسائل البيان، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، (ط٤)، القاهرة - مصر، ص ١٣٤.
- (٥٣) النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (٢٠١٤م)، صحيح مسلم، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل (ط١)، القاهرة - مصر، كتاب الجهاد، حديث رقم (١٩٥٣)، ٢٢٦/٥.
- (٥٤) سورة النساء، الآية: ١٠.
- (٥٥) نخلة، محمود أحمد (٢٠٠٢م)، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، ص ٣٣. وانظر: أدواري، العياشي (٢٠١١م)، الاستلزام الحواري في التداؤل اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، دار الأمان، (ط١)، الرباط - المغرب، ص ١٠٤.
- (٥٦) يقول ابن جني: "الحقيقة هي ما أُقْرِفَ الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز هو ما كان بضد ذلك"، الخصائص، ٢/٤٤٢.
- (٥٧) فالمجاز يقوم على مخالفة أصل الكلمة بحسب وضعها في اللغة؛ ما يمنح التعبير قدراً من الغموض يحتاج معه إلى استجلاء المعنى عن طريق التصور الذهني، وإدراك علاقات القرينة ودلالاتها في السياق.

## المراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان عامر (٢٠٠٨م)، *الخصائص*، تحقيق: عبد الحميد هندائي، (ط٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن شداد، عنتره (٢٠٠٤م)، *الديوان*، تحقيق وشرح: حمدو طماس، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط٢)، بيروت - لبنان.
- أدواري، العياشي (٢٠١١م)، *الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها*، دار الأمان، (ط١)، الرباط - المغرب.
- الأسدي، الحسين بن مطير (٢٠١٨م)، *الديوان*، تحقيق: شاكر العاشور، دار صادر، (ط١)، بيروت - لبنان.
- الأخيلية، ليلى (٢٠٠٣م)، *الديوان*، تحقيق: واضح الصمد، دار صادر، (ط٢)، بيروت - لبنان.
- باطاهر، ابن عيسى (٢٠٠٨م)، *البلاغة العربية، مقدمات وتطبيقات*، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت.
- بنعاشر، الحسن (١٩٩٥م)، *المجاز، دراسة تركيبية*، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب.
- بركة، بسام (١٩٨٦م)، *المجاز المرسل والحداثة*، مجلة الفكر العربي المعاصر، (٣٨)، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٠٢٢م)، *صحيح البخاري*، دار ابن كثير، (ط١)، دمشق - بيروت.
- بوقرة، نعمان (٢٠١٥م)، *الخطاب والنظرية والإجراء*، مطبعة جامعة الملك سعود.
- الزناد، الأزهر (٢٠٠٩م)، *نظريات لسانية عرفنية*، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الحباشة، صابر (٢٠١٧م)، *المجاز المرسل محاولة لفهم منزلته في اللسانيات العرفانية*، مجلة اللسانيات العربية (٥)، مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، الرياض - السعودية.



طعمة، عبد الرحمن (١٤٤١)، اللغة والمعنى والتواصل، النموذج العرفاني وأبعاده التداولية، كنوز المعرفة، عمان - الأردن.

كوك، جاكوب (١٩٨٩م)، اللغة في الأدب الحديث، الحداثة والتجريب، ترجمة: ليون يوسف وعزيز عمانوئيل، دار المأمون، بغداد - العراق.

لايكوف، جورج، جونسون، مارك (٢٠٠٩م)، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، (ط٢)، دراتوبقال.

مزيد، بهاء الدين محمد (٢٠١٠م)، من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، شمس للنشر والتوزيع، (ط١)، القاهرة.

المسدي، عبد السلام (بدون تاريخ)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب (ط٢).

المسدي، عبد السلام (١٩٨٦م)، اللسانيات وأسسها المعرفية، المطبعة العربية، تونس.

المسيري، عبد الوهاب (٢٠١٠م)، دار اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدّة الوجود، الشروق، (ط٣)، مصر.

المعتوق، أحمد (١٤٤٤هـ)، الشعر والغموض ولغة المجاز، دراسة نقدية في لغة الشعر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، (١٦)، (٢٨).

المتنبي، أبو الطيب أحمد (٢٠٢٣م)، الديوان، تحقيق: إبراهيم بن محمد البطشان، طبعة مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، (ط١)، السعودية - الرياض.

المرافي، أحمد مصطفى (١٩٨٤م)، علوم البلاغة، دار القلم، بيروت - لبنان.

نحلة، محمود أحمد (٢٠٠٢م)، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (٢٠١٤م)، صحيح مسلم، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل (ط١)، القاهرة - مصر.

- عبد الجليل، محمد بدري (١٩٨٦م)، *المجاز وأثره في الدرس اللغوي*، دار النهضة العربية، بيروت.
- الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٢م)، *المستصفى من علم الأصول*، تحقيق: حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، السعودية.
- فيود، بسيوني عبد الفتاح (٢٠١٥م)، *علم البيان، دراسة تحليلية لمسائل البيان*، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، (ط٤)، القاهرة - مصر.
- فضل، صلاح (١٩٨٥م)، *علم الأسلوب*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط٢)، مصر.
- صقر، السيد أحمد (١٩٣٥م)، *شرح ديوان علقمة الفحل*، المطبعة المحمودية، (ط١)، القاهرة - مصر.
- القزويني، الخطيب (٢٠٠٣م)، *الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع*، دار الكتب العلمية، (ط١)، بيروت.
- شلس، علي (١٩٨٠م)، *في عالم الشعر*، دار المعارف، القاهرة.
- خالفي حسين (٢٠١٧م)، *تحولات النسق البلاغي الغربي بين التراث والتجديد*، مجلة فصول، (٢٦)، (١٠١).



## References

- Aibn Jinnī, Aabu AL-Fath Osmān Aāmīr (2008m), AL-Khaṣāais, Tahgīg: Aabduhamīd Hindāwī, (T3), Dār AL-Kutub AL-Ailmīyah, Bayrut-Lubnān.
- Aibin Shaddād, Aantar(2004m), AL-Daywan, Tahgīg Wa Sharh: Hamdū Ṭammās, Dār AL-Maarifah Lṭibaāah Wa AL-Nashr Wa AL-Tawziā(T2), Bayrut-Lubnān.
- Aadawārī, AL-Aayāshī(2011m), AL-Aistilzām AL-Huwārī Fī AL-Tadāwul AL-Lisānī Min AL-Waāī Bilkhuṣuṣiyāt AL-Nawaiyah AL-Zzāhirah Ailā Waḍa AL-Gawanīn AL-Zābīṭah Laha, Dār AL-Aamān, (T1), AL-Ribāī-AL-Maghrib.
- AL-Aasadī, AL-Husayn Aibin Maṭyr (2018m), AL-Daywan, Tahgīg: Shākīr AL-Aāshur, Dār Ṣadīr(T1), Bayrut-Lubnān.
- 5- AL-Akhaṭiyah, Laylā(2003m), AL-Daywan, Tahgīg: Wāḍih AL-Ṣamad, Dār Ṣadīr (T2), Bayrut-Lubnān.
- Baḍṭahīr, Aibn Aiyās(2008m), AL-Balāghah AL-Aarābiyah Mugddimāt Wa Ṭaṭbigāt, Dār AL-Kitāb AL-Jadīdah AL-Muttahidah (T1), Bayrut.
- Binaāshīr, AL-Hasan (1995m), AL-Majāz Dirāṣah Tarkibiyah, Majalah Kuliyah AL-Aādab Wa AL-Aulum AL-Ainsāniyah, Jāmiāah Sīydī Muhammad Aibn Aabdallāh, AL-Maghrib.
- Barakah, Bassām (1986m), AL-Majāz AL-Mursal Wa AL-Hadāthah, Majalah AL-Fikr AL-Aarabī AL-Muaāshīr, AL-Aadad (38), Markaz AL-Ainmāa AL-Gawmī, Bayrūt.
- AL-Bukhārī, Muhammad Aibn Aismāqīl (2022m), Ṣahīh AL-Bukhārī, Dār Aibn Kathīr(T1), Dimashg-Bayrut.
- Bugurrah, Nuamān (2015m), AL-Khiṭab Wa AL-Nazariyah Wa AL-Aijrā, Maṭbaah Jāmiāah AL-Malik Saawud.
- AL-Zinād, AL-Azhar (2009m), Nazariāt Lisāniyah Wa ‘irfanīyah, AL-Ddār AL-‘arabīyah Nashirun.
- Habbashah, Ṣābir (2017m), AL-Majāz AL-Mursal Muhāwalah Lfahm Manzilatih Fī AL-Lisāniyāt AL-Airfāniyah, Majalah AL-Lisāniyāt AL-Aarabīyah, AL-Aadad (5), Majmaa AL-Malik Salmān AL-Aaālamī Lillughah AL-Aarabiyah, AL-Saauwdīyah-AL-Riyāz.

- Tuamah, Aabdulrahmañ (1441h), AL-Lughah Wa AL-Maana' Wa AL-Tawaṣul AL-Namudhaj AL-Airfānī Wa Aabaādūhu AL-Tabāwugiyah, Kunuz AL-Maarifah, Aammañ-AL-aurdun.
- Kuwk, Jākub (1989m), AL-Lughah Fī AL-Aadab AL-Hadīth, AL-Hadāthah Wa AL-Tajrīb, Tarjamah: Luywn Yusuf Wa Aaziz Aammañuawil, Dār AL-Maāmun, Bafgdād-AL-Airāg.
- Jurj Laykuṭī, Mark Jūnsūn, AL-Aisti'arī Aallatī nahaya biha, Targah: 'abdual-majīd Guhfah, DārTubaqal lilnnashr, (T2), 2009m.
- Mazyad, Bahāa AL-Dīyn Muhammad (2010m), Min Aafaal AL-Lughah Ailā Balaghah AL-Khīṭab AL-Siyāsī, Shams Lilnashr Wa AL-Tawziā(T1), AL-Gāhirah.
- AL-Musddī, Aabdu AL-Salam (buduwn Tārīkh), AL-Auslūb Wa AL-Auslubiyah, AL-Dār AL-Aarabiyah Ilkitāb, (T2).
- Aabd AL-Salām AL-Musaddī, AL-Lisaniyāt Wa Aususahā AL-Maarifiyah, AL-Maṭbaah AL-Aarabiyah, Tunus, 1986m.
- AL-Masīrī, Aabdlwahāb (2010m), AL-Lughah Wa AL-Majāz bayn AL-Tawhīd Wa Wahdah AL-Wujūd, AL-Shurug, (T3), Miṣr.
- AL-Maatuwg Aahmad (1424h), AL-Shiar Wa AL-Ghumuz Wa Lughah AL-Majāz, Dirāṣah Nagdiyah Fid Lughah AL-Shiar, Majallah Gāmiaah Aummlgorā Laulum AL-Shariaah Wa AL-Lugaghah AL-Aarabiyah Wa Aādābihañ Mujalad (16), (28), Shawāl.
- AL-Mutanabī, Abualṭiyb (2023m), AL-Daywan, Tahgīg: Aibrāhīm Aibin Muhammad AL-Baṭshān, Ṭabaah Majmaa AL-Malik Salmañ AL-Aaālamī Lillughah AL-Aarabiyah, (T1), AL-Saaawdiyah-AL-Riyāz.
- AL-Marāghī, Aahmad Mustafā (1984m), Aulum AL-Balāghah, Dār AL-Galam, Bayrut-Lubnañ.
- Nahlah, Mahmūd Aahmad (2002m), Aaṭāg Jadīdah Fī AL-baḥth allughawī almuāṣṣir, Dār almaarifah aljāmiāiyah, ALAiskandariyah – Miṣr.
- AL-Nisaburī, Muslim Aibn AL-Hajjāj AL-Gushayrī (2014m), Ṣaḥih Muslim, Tahgīg Wa Dirāṣah: Markaz AL-Buhuth Wa Taginiyah AL-Maalumaṭ, Dadr AL-Taṣīl(T1), AL-Gāhirah-Miṣr.
- Aabdjalīl, Muhammad Badrī (1986m), AL-Majāz AL-Mursal Wa Aatharah Fī AL-Dars AL-Lugawī, Dār AL-Nahazah AL-Aarabīyah, Bayruṭ.



- AL-Ghazālī, Muhammad Aibn Muhammad (1992m), AL-Mustasfā Min Aalm AL-Auṣul, Tahgīg: Hamzā Zuhyr Hadfiz, Sharikah AL-Madīnah AL-Munwwrah Liṭtibāāh Wa AL-Nashr, AL-Suaudiyya.
- Fayud, Basyuwnī Aabdalfattāh (2015m), Ailm AL-Bayān, Dirāsah Tahliliyah Limasāail AL-Bayān, Muaasasash AL-Mukhtār Lilnashr Wa AL-Tawziā(T4), AL-Gāhirah-Miṣr.
- Fazl, Salah (1985m), Ailm AL-Auslub, AL-Hayaah AL-Maṣriyah AK-Aāmmah Lilkitāb, (T2), Misr.
- Ṣagr, AL-Sayid Aahmad (1935m), Sharh Daywan Aalgamah AL-Fahal, AL-Maṭbaah AL-Mahmudiyahm, (T1), AL-Gāhirah-Miṣr, ,
- AL-Gizwinī, AL-Khaṭīb (2003m), AL-Aīdāh Fī Aulum AL-Balāghah, AL-Maaānī Wa AL-Bayān Wa AL-Bādīā, Dār AL-Kutub AL-Ailmiyah(T1), Bayrut.
- Shalash, Aalī (1980m), Fī Aalam AL-Shiar, Dār AL-Maārif, AL-Gāhirah.
- Khalifī, Husayn (2017m), Tahawulāt AL-Nasag AL-Balaghī AL-Gharbī Bayn AL-Turāth Wa AL-Tajdīd, Majalah Fusul, Mualad (26), (101).

## نبذة تعريفية عن الباحث

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Author Biodata</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | <b>بيانات الباحث:</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Al-Nourani Abdul Karim Kabour Jubeir</b><br>is a professor of rhetoric and criticism in the Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University, Saudi Arabia. He holds a PhD in rhetoric from the University of Khartoum in 2015 and a PhD in criticism from Omdurman Islamic University in 2006. His research interests revolve around contemporary rhetoric and traditional rhetoric. | النوراني عبد الكريم كبور جبير، أستاذ البلاغة والنقد في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية اللغات والعلوم الإنسانية في جامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية. حاصل على درجة الدكتوراه في البلاغة من جامعة الخرطوم عام ٢٠١٥م، ودكتوراه في النقد من جامعة أمدرمان الإسلامية عام ٢٠٠٦م، تدور اهتماماته البحثية حول البلاغة المعاصرة، والبلاغة التراثية. |
| معرف أوركيد (ORCID) : 0009-0009-6857-7176                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Email: kabourn@yahoo.com                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |

## بلاغَةُ الحِجَاجِ في المقامات

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-004>

د. كريم محمد الطَّيْبِي

الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول، المملكة المغربية

| نُشِرَ في  | قُبِلَ في | رُجِعَ في | اِسْتَقْبِلَ في |
|------------|-----------|-----------|-----------------|
| ١٤٤٦/١٠/١٥ | ١٤٤٦/١٠/٢ | ١٤٤٦/٨/١٠ | ١٤٤٦/٧/١٠       |

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى رصد المقومات البلاغية التي تُميز فن المقامة كما تأصل عند بديع الزمان الهمذاني وأبي القاسم الحريري، وقد حاولنا أن نتتبع الخصائص الفنية لهذا النوع السردى، وأبعاده الحجاجية. ويمكن القول: إن بلاغة هذا الفن الأدبي تقوم على الإمتاع والإقناع، وتتجلى بلاغة الإمتاع في توظيف الصور الفنية، والمحسنات البديعية، والأسلوب القصصي. أما بلاغة الإقناع فتتجلى في استثمار البطل المكدي جملة من الاستراتيجيات من أجل إقناع الناس وإثارة عواطفهم. ومن أبرز هذه الاستراتيجيات التي وقفنا عليها: استراتيجية الإيتوس؛ فيظهر بطل المقامة في هويات متعددة، واستراتيجية إثارة العواطف؛ إذ يعتمد إلى إقناع المخاطبين من خلال إثارة عواطفهم، أما الاستراتيجية الأخيرة فهي الأسلوب؛ إذ يستثمر الوجه الأسلوبية بغرض التأثير في المتلقين.

### الكلمات المفتاحية

المقامة، الإمتاع، الإقناع، الإيتوس، العواطف.

## The Rhetorics of Argumentation in Al Maqamat

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-004>

**Dr. Karim Taibi**

Mohamed I University, Morocco.

| Received on | Revised on | Accepted on | Published on |
|-------------|------------|-------------|--------------|
| 10/1/2025   | 9/2/2025   | 31/3/2025   | 13/4/2025    |

### ABS TRACT

This study aims at capturing the rhetorical features which distinguish and determine the Maqamat art that originated from Badi' al-Zaman al-Hamadhani and Abu al-Qasim al-Hariri. An attempt has been made to trace the artistic characteristics of this narrative genre and its argumentative dimensions. It could be assumed that the eloquence of this literary art is based on two dimensions: entertaining and persuading. The former manifests in the use of artistic images, rhetorical devices, and narrative style whereas the latter manifests in the deceitful character of the protagonist and his use of a set of persuasive strategies to manipulate people and their emotions. The most prominent of these strategies is the ethos strategy, where the protagonist appears in multiple identities. There is also the strategy of arousing emotions which seeks to persuade the addressees by using their emotions. The last strategy is style, as it uses stylistic aspects for the purpose of influencing the recipients.

### KEYWORDS

Maqama, Entertainment, Persuasion, Ethos, Emotions.

## ١- المقدمة

المقامة العربية هي نوع سردي أصيل في التراث العربي، وقد حظيت بمواكبة نقدية مهمة قديماً وحديثاً؛ لما تمتلكه من مقومات فنية وخصائص بنيوية شكلت هويتها النوعية. وتشكل سمة الكدية مرتكز البنية التكوينية لمقامات بديع الزمان الهمذاني وأبي القاسم الحريري؛ ذلك بأن الراوي يحكي قصة بطل مكدي يحتال على الناس ويخدعهم؛ من أجل الظفر بالمال، ويتخذ المكدي أساليب عديدة، واستراتيجيات متنوعة تسعفه على نجاح خطته، ومن خلال هذا لا يتبدى البطل في المقامات بوصفه شخصية ساذجة وجامدة وعادية، بل إنها شخصية نامية ومتحولة ودرامية، تتمظهر في كل مقامة بمظهر جديد، وتتوسل باستراتيجيات مختلفة، كما أنها تمتاز بخصائص تكفل لها الفلاح في استمالة الآخرين والتأثير فيهم، ومن أهم هذه الخصائص: الذكاء والفتنة، وفصاحة اللسان، وسرعة البديهة، والقدرة العجيبة على التنكر، ومعرفة واسعة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكلام العرب والأمثال والحكم، فهو أديب بليغ، وشاعر مفلح له قريحة جيدة، إنه متكلم موسوعي يجيد فنون التعبير، وتصارييف الكلام.

غير أن الدراسات البنيوية الأسلوبية نحتت تمثلاً راسخاً في أذهان الباحثين، وقرأ الأدب العربي القديم عامة، مفاده: أن المقامة -بوصفها نوعاً سردياً- ارتبطت بالأدب الرفيع الذي يختزن جمالية الأسلوب، وبلاغة العبارة، وزخرف القول، وكان هذا التمثل دعوة مضمرة لمن يبتغي امتلاك ناصية اللغة، وتنمية المهارة التعبيرية، أن ينكب على مطالعة نصوص مقامات الهمذاني والحريري. وقد نتج عن هذا حصر وظائف هذا النوع الأدبي في تثقيف الناشئة وتعليمها، وإمتاع القارئ بالحبكة القصصية التي تتشكل منها؛ ومن ثم صُرف الاهتمام عن الأنساق الحجاجية الثاوية في خطاب المقامات، ولم يُؤبه للوظائف الأخرى التي تضطلع بها؛ وعليه فإن هذه الدراسة تروم تحقيق جملة من الأهداف، هي:

- رصد المقومات البلاغية التي تُشكل فن المقامات.
- كشف تجليات بلاغة الإمتاع في المقامات.
- رصد استراتيجيات الإقناع وآليات التأثير التي تقوم عليها المقامات.

### ومن الأسئلة التي وجهت مسير الدراسة:

- كيف نظر النقاد إلى فن المقامات؟
- أين تتجلى بلاغة الإقناع وبلاغة الإقناع في المقامة؟
- ما استراتيجيات الإقناع التي يتوسل بها المتكلم لضمان فلاح الكُدية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، ومحاولة الإمساك بآليات الإقناع التي تقوم عليها المقامات، ارتأينا أن نتخذ من بلاغة الحجاج وما قدمته من أدوات إجرائية في دراسة النصوص مقارنة منهجية لهذه الدراسة، مع دعمها بالمنهج الوصفي التحليلي الذي يقتضي النصوص، ويسعف في رصد مختلف استراتيجيات الإقناع في المقامات، وتحديدًا مقامات الهمذاني والحريري بوصفهما مؤصلي هذا الفن ومؤسسيه.

ومن الدراسات السابقة التي حاولت أن ترصد وسائل الإقناع وآليات التأثير في المقامات، نذكر على سبيل التمثيل:

- هيثم سرحان، خطاب الكُدية والإقامة خارج التاريخ: بلاغة الحجاج في مقامات الحريري<sup>(١)</sup>، وهي دراسة تحاول استثمار بعض المقاربات النظرية الحديثة في تحليل المقامات؛ فقد استثمار الباحث المقاربة اللسانية التداولية؛ من أجل رصد البنية الحجاجية المنصهرة في مقامات الحريري، وقد اختار ثلاث مقامات متناً للتحليل، وهي: المقامة الإسكندرية، والمقامة التبريزية، والمقامة الرملية. ومدار هذه المقامات هو خصومة أبي زيد السروجي مع زوجته وتنازعهما في مجالس القضاء. وقد انتهى الباحث إلى نتائج مهمة، منها: أن استثمار أساليب الحجاج في بناء المقامات أكسب الكُدية تماسكاً منطقياً، وبلاغياً، ولغوياً، كما أن أهمية هذه الدراسة تتجلى في استثمار النظرية الحجاجية في تحليل المقامات، وهذا ما يسمح بفتح آفاق جديدة في دراسة فن المقامات.

- محمد الناصر كحولي، بلاغة الإقناع في صور الخطاب: المقامة الجرجانية للهمذاني أنموذجاً<sup>(٢)</sup>، وهي دراسة اهتمت بدراسة صور الخطاب في المقامة الجرجانية للهمذاني من منظور حجاجي؛ إذ كشف الباحث الوظيفة الحجاجية التي تضطلع بها

صور الخطاب الصوتية، والتركيبية، والدلالية، ورصد قوتها الإقناعية ومفعولها الحجاجي، ومن صور الخطاب التي توقف عندها: الصور الصوتية (التسجيع، والتجنيس، والموازنة، والمطابقة، والمقابلة)، والصور التركيبية (الالتفات، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار)، والصور الدلالية (التشبيه، والكناية). وقد انتهى الباحث إلى أن صور الخطاب في المقامة الجرجانية تشتغل اشتغلاً حجاجياً، وتتحوّل طاقاتها الجمالية إلى مصدر من مصادر التأثير والإقناع.

إذاً تندرج هاتان الدراستان ضمن الهدف نفسه الذي نحن منه بسبيل في هذا البحث، وهو تتبع بلاغة المقامة ورصد بنيتها الحجاجية، وما تتأس عليه من استراتيجيات إقناعية، فإذا كانت الخصائص الفنية والسمات الجمالية (بلاغة الإمتاع) قد تناولها الدارسون والباحثون؛ فإن البحث في استراتيجيات الإقناع، وآليات التأثير في فن المقامات يحتاج إلى مزيد من التأمل، والبحث، والدراسة، وذلك عبر استثمار الدراسات الحجاجية الحديثة، والاستفادة مما أتاحته من أدوات ومفاهيم، وهذا ما نسعى إليه في هذه الدراسة؛ ولبلوغ هذا المرام ارتأينا تقسيم الدراسة إلى مبحثين، هما:

- **المبحث الأول:** نتناول فيه نشأة المقامة وتعريفها، وخصائصها الفنية، وسماتها الأدبية التي تشكل بلاغة الإمتاع.
- **المبحث الثاني:** نتبع فيه استراتيجيات الإقناع، وآليات التأثير التي تُستثمر في فن المقامات.

## ٢- المقامة بين الإمتاع والإقناع

### ٢-١- المقامة وبلاغة الإمتاع

تعد المقامة نوعاً من الأنواع السردية العربية الأصلية التي نحت لنفسها مكانة وموطئ قدم راسخاً في التراث الأدبي العربي؛ إذ استطاعت أن تنتزع اهتمام المتلقين، واعترافيهم، واستحسانهم على الرغم من الإعراض الذي قوبل به السرد العربي القديم عمومًا، ف"طبق استعمالها آفاق الأرض"<sup>(٢)</sup>، و"غزت كل البلدان التي تبنت العربية"<sup>(٣)</sup>، و"عكف الطلاب والأدباء في جميع الأقاليم العربية يتدارسونها، ويحفظونها، ويرتلونها على نحو ما ترتل الأناشيد الدينية"<sup>(٤)</sup>. وقد

أسعفت جملة من المقومات والخصائص في وصول فن المقامات إلى هذه المنزلة، لعل أبرزها البناء الأسلوبي الرفيع، والمعجم اللغوي البديع، بالإضافة إلى خصوصيتها التكوينية التي تمتاز بقدرتها على احتواء مختلف أشكال القول وأصنافه، واستيعاب أنواع الخطاب وأنماطه. وإلى جانب هذه المقومات الفنية والأسلوبية، أسهمت التيمات التي تعالجها في إضفاء البعد الجمالي لهذا الفن؛ فقد شكلت المقامة نصّاً سرديّاً يقوم على مجموعة من العناصر الفنية، كالتشويق، والوصف الدرامي، والإثارة التي تنبع من الكدية بوصفها البؤرة المحورية التي تدور حولها مقامات الهمذاني والحريري، هذه الخصائص كلها جعلت المقامة تحظى باهتمام منقطع النظير، بوصفها فناً أدبياً يقوم على بلاغة الإمتاع.

ورغم اختلاف النقاد في تحديد الإرهاصات الأولى للمقامة، وتحديد أول من كتب في هذا الفن، إلا أن أغلب الآراء النقدية تتفق على أن بديع الزمان الهمذاني "أول من أعطى كلمة مقامة معناها الاصطلاحي بين الأدباء؛ إذ عبر بها عن مقاماته المعروفة، وهي جميعها تصور أحاديث تُلقى في جماعات"<sup>(٦)</sup>، ثم أتى بعده الحريري ليطور صناعة المقامات، ويعتني برونقها، ويضفي عليها موهبته ونبوغه، وقد عبر القلقشندي عن أثره البارز في تطور المقامة بقوله: "إن أول من فتح باب عمل المقامات علامة الدهر، وإمام الأدب البديع الهمذاني فعمل مقاماته المشهورة المنسوبة إليه، وهي في غاية البلاغة وعلو الرتبة في الصنعة. ثم تلاه الإمام أبو القاسم محمد قاسم الحريري فعمل مقاماته الخمسين المشهورة، فجاءت نهاية في الحسن وأتت على الجزء الوافر من الحظ، وأقبل عليها الخاص والعام حتى أنست مقامات البديع وصيرتها كالمرفوضة"<sup>(٧)</sup>. ويعترف الحريري نفسه بريادة الهمذاني لهذا الفن وحيازة قصب السبق فيه، ونجد هذا الاعتراف في مقدمة مقاماته، فقد ذكر ما يلي: "وبعد فإنه قد جرى ببعض أندية الأدب الذي ركدت في هذا العصر ريحه وخبت مصايحه ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان، وعلامة همذان - رحمه الله تعالى - وعزا إلى أبي الفتح الإسكندري نشأتها، وإلى عيسى بن هشام روايتها، وكلاهما مجهول لا يُعرف، ونكرة لا تتعرف، فأشار إشارته حكم، وطاعته غنم"<sup>(٨)</sup>، غير أن بعض النقاد لم يطمئنوا إلى الرأي السابق، فرأوا أن الإرهاصات الأولى لبزوغ فن المقامة ترجع إلى ابن دريد (ت ٣٢١) في أحاديثه، متخذين قول أبي إسحاق الحصري حجة على ذلك: "ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي



أغرب بأربعين حديثاً، وذكر أنه استنبطها من ينابيع صدره، واستنخبها من معادن فكره، وأبداها للأبصار والبصائر، وأهداها للأفكار والضمائر في معارض أعجمية، وألفاظ حوشية، فجاء أكثرما أظهر تنبوع قبوله الطباع، ولا ترفع له حجبها الأسماع، وتوسع فيها؛ إذ صرف ألفاظها ومعانيها في وجوه مختلفة، وضروب متصرفة، عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية" <sup>(٩)</sup>. فهذا الرأي يؤكد أن الهمداني استلهم مقاماته من أحاديث ابن دريد <sup>(١٠)</sup>. وهناك رأي آخر يقول بأن الهمداني تأثر بأستاذه ابن فارس واستوحى منه فن المقامات <sup>(١١)</sup>.

والمقامات كما عرفها القلقشندي هي: "جمع مقامة، وهي اسم للمجلس أو الجماعة من الناس، وسُميت الأحدث من الكلام مقامة؛ لأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الجماعة؛ لسماعها" <sup>(١٢)</sup>. فمصطلح مقامة اشتق من الفعل (قام)، وهو اسم مكان، وانتقل ليدل على كل حديث يُذكر في المجلس من كلام أو خطبة، ثم تطور مدلول هذا اللفظ حتى صار مصطلحاً خاصاً يطلق على حكاية، وأحياناً على أقصوصة لها أبطال معينون، وخصائص أدبية ثابتة، ومقومات فنية معروفة <sup>(١٣)</sup>. وإذا كان المدلول اللغوي يشير إلى الفضاء المكاني الذي يجري فيه تبادل الكلام، فإن المدلول الاصطلاحي يحيل إلى نص سردي له مكونات ثابتة، ونقف على البناء السردى لفن المقامة التي يصوغ بلاغتها في مجموعة من التعريفات الاصطلاحية.

يُعرف شوقي ضيف المقامة بأنها: "نوع من القصص القصيرة تحفل بالحركة التمثيلية" <sup>(١٤)</sup>. وكذلك ذهب زكي مبارك إلى عد مقامات بديع الزمان الهمداني "نماذج من القصة القصيرة، ففيها العقدة، وتحليل الشخصيات" <sup>(١٥)</sup>. والشأن نفسه مع أحمد أمين مصطفى، فقد ذهب إلى أن مقامات بديع الزمان "قصص قصيرة فيها تصوير عاطفي لبعض مظاهر الحياة، وفيها الشخصيات التي تؤدي أدوارها أداء واقعياً أو متوقعاً، وتحرك وتحاور، وفيها العقدة والحل" <sup>(١٦)</sup>. ويعدد محمد أنقار الخصائص الفنية والبنوية للمقامة في قوله: "المقامة ضرب من التصوير اللغوي تشكّل فيه الكثافة البلاغية، والبنية الحكائية، وموضوع الكدية، والغاية التعليمية مكونات متكاملة فيما بينها" <sup>(١٧)</sup>؛ إذ تشير هذه التعريفات إلى أدبية المقامة؛ ففي النص المقامي جملة من السمات السردية التي أطرتها التصورات النقدية النسقية، ورغم وجود آراء نقدية مناوئة لما ذكر آنفاً نفت سردية هذا النوع الأدبي ونظرت إليه بوصفه خواطر، وأحاديث، ومقالات، ونصوصاً لا ترقى لأن تكون قصة بالمفهوم

الحديث، ومن النقاد الذين تزعموا هذا الرأي محمود تيمور الذي أقرَّ أن "المقامة ليس لها أي قيمة قصصية، وإن كانت وُضعت في قالب القصصي"<sup>(١٨)</sup>. والملاحظ من خلال إقرار تيمور، أن نفي سرديّة المقامة عُطف باعتراف غير مباشر بمقوماتها السردية، فتيمور يقدم اعترافاً بحضور السمات السردية في فن المقامة، إلا أن هذه السمات لا ترقى - في نظره - لتشكّل نصّاً قصصياً متكاملًا، ولا يخفى أن هذه النظرة نابعة من منظار التصور الحديث الذي بيّن هوية النص القصصي، وهي نظرة مجحفة؛ لأنها لا تُخضع النص ضمن سياقه التاريخي الذي أُنتج فيه، بقدر ما تحكم عليه انطلاقاً من مقاييس العصر، وهذا ما استوعبه مارون عبود الذي نبّه إلى أن لكل زمان قصته، ونستشف هذا من قوله: "نعم يا سيدي، إنها قصة، والفرق بينها وبين قصص اليوم، كالفرق بين هندامك أنت وهندام جدك"<sup>(١٩)</sup>.

يتضح مما سبق، أن المقامة نص سردي يمتلك مقومات قصصية عديدة، يتناول موضوع الكدية التي يضطلع بتحقيقها البطل المكدي، كما تحضر عناصر سردية عدة، كالراوي الذي يضطلع برواية الأحداث، والشخصيات الثانوية إلى جانب الراوي، والبطل، والفضاء، والوصف، والحوار، والعقدة... إلخ، وهذه العناصر السردية تنسرب في منظومة أسلوبية تستلهم بلاغة الإمتاع التي تتحقق عبر استثمار صور الأسلوب باختلاف أنواعها وأصنافها، كالمحسنات البديعية (السجع، والجناس، والطباق، والمقابلة، والموازنة...)، والصور الفنية البيانية (التشبيه، والاستعارة، والكناية...)، والأساليب اللغوية (الاستفهام، والنداء، والتفضيل، والأمر، والنهي...)، وغيرها من الوجوه الأسلوبية التي تزخر بها المقامات، غير أن التمعن في تشكل العناصر الفنية في ارتباطها ببنية الكدية، يكشف بعداً آخر يقوم عليه هذا الفن السردي، وهو البعد الإقناعي التأثيري، فالمقامة خطاب ينبني على تكامل الوظيفتين الإقناعية والإمتاعية، وسنحاول توضيح مظاهر بلاغة الإقناع في هذا النوع الأدبي السردي.

## ٢-٢- المقامة وبلاغة الإقناع

لقد مر بنا القول: إن المقامة بوصفها نوعاً سردياً تتأسس على جملة من المكونات البنيوية، كالراوي، والبطل، والشخصيات الثانوية، والمكان، والزمان، وتتابع الأحداث من البداية مروراً بالعقدة، ثم الانفراج. غير أن هذه العناصر تحضر في أنواع سرديّة قديمة



عديدة، وليست مقتصرة على النصوص المقامية، ومن هذه الأنواع التي تتشكّل من البناء ذاته نذكر على سبيل المثال: النادرة، والخبر، والحكاية المثلّية... إلخ. والواضح أن الحديث عن حجاجية النصوص السردية العربية القديمة لا يحتاج إلى تدليل<sup>(٢٠)</sup>؛ فالسرد العربي القديم اضطلع بوظيفة تداولية تستهدف إقناع المتلقي، والبناء الفني الجمالي الذي ميّز تلك النصوص هو مدخل من مداخل استمالة المتلقين والتأثير فيهم؛ فقد توحّى البناء الفني الجمالي تثبيت مجموعة من القيم والمثل، واستهداف المتلقين لتعديل تصوراتهم، كما أن كثيراً من الحكايات والسرود سيقت للاعتبار، والاعتاظ، والإرشاد.

إن النص السردى القديم "ليس حكاية ممتعة يراد بها إدخال السرور والابتهاج على القارئ فقط، ولكنها أيضاً أداة للتواصل تضطلع بتلقينه المعلومات وتزويده بالمعرفة، على نحو ما تتوجه إليه ضمناً بمجموعة من الحقائق الخلقية والإنسانية العامة؛ لأجل العمل بها في حياته الاجتماعية. إنها لا تكتفي في تواصلها مع المتلقي بتوصيل المعرفة سواء كانت علمية، أو إنسانية خلقية، بل تسعى إلى التأثير في سلوكه وأفعاله"<sup>(٢١)</sup>. ونجد هذه الخصيصة حاضرة في فن المقامة، فهي كذلك نصوص تداولية وظيفية استثمرت كل الإمكانيات البلاغية، والحجاجية، والتعبيرية؛ لتحقيق نجاعة التأثير والتواصل مع المتلقين.

إذاً هذا مظهر من مظاهر الحجاج التبس بفن المقامات كما التبس بالسرد القديم عموماً، لكن التعمق في الهوية التكوينية للمقامة يجعلنا نستشف مظهرًا بارزاً من مظاهر بلاغته يرتبط ارتباطاً شديداً بأهم مكوّن ثابت فيه، وهو (الكدية). إن سمة الكدية هي التي تضفي خصوصية وتميزاً على المقامة بخلاف باقي الأنواع السردية الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً. فأين تكمن حجاجية المقامة من خلال سمة الكدية؟

تشكّل الكدية عمود السرد في فن المقامات؛ فهي خصيصة جوهرية تميّز هذا النوع السردى عن باقي الأنواع السردية الأخرى، ولا شك أن الكدية في معناها المتداول تشير إلى أسلوب ينتهجه البطل المكدي، يقوم على الاستجداء والتسول والخداع؛ ليحمل من يتوجه إليهم على أن يصدقوا عليه بالمال، أو يكرموه بالضيافة والمأكل.. غير أن بنية الكدية أعمق من هذا الفهم السطحي؛ فالمتأمل لسيرورة التكدي في المقامات يستنتج أن ثمة دقة كبيرة

في صياغة بطل المقامة لكديته؛ فيتفنن المكدي في انتقاء صيغة الاحتيال المناسبة للمقام، كما أنه ينوع أساليب حيله، ويعبر عن كون المكدي نموذجاً إنسانياً يجمع صفات عديدة تنسجم مع الكدية التي يشترط نجاحها مهارة وحذقاً، وقد تجسدت هذه الخصائص في شخصية البطل، فهو خطيب بليغ يجيد سياسة القول، ويعرف فنون الإقناع، ويحسن ترتيب الحجج واختيارها، ومخاطبة الناس بما يستهويهم ويثير شغفهم؛ ومن ثم فالكدية أبعد من أن تكون حيلة ساذجة تنقاد لكل من هب ودب، بل إنها حرفة لها قواعدها، وأصولها، وأصحابها؛ ولذلك أشار طه الحاجري إلى حقيقة الكدية لدى معشر المكدين قائلاً: "وليس التكدية عندهم مجرد السؤال والاستجداء كما قد تفيده هذه الكلمة بمعناها اللغوي الساذج، فقد أخذت معنى اصطلاحياً معقداً، متعدد الوجوه، كثير الدلالة؛ فأصبحت تتضمن معنى الاحتيال للمال بمختلف الوسائل والأساليب غير المشروعة، من استخدام القوة، والاستلاب بالعنف والغلبة، إلى استغلال غفلة الجمهور، وغرائز الرحمة والرقّة"<sup>(٢٢)</sup>. وانطلاقاً من هذا نسجل ارتباطاً قوياً بين سمة الكدية والحجاج؛ فنجاح خطة البطل المحتال أمر متوقف على نجاعة الأساليب الحجاجية التي يستثمرها؛ من أجل الإيقاع بالشخصيات التي يصادفها، ويحتال عليها. والتقنيات الحجاجية، والجيل، والاستراتيجيات التي تقوم عليها الكدية عديدة ومتنوعة، وما كثرتها إلا دليل على أنها صناعة لا تنأى لأي أحد، بل إنها فن يحتاج لرياضة ودربة، ومن يخوضها لا بد أن تتحقق فيه جملة من المواصفات، كالفطنة والذكاء، والإلحاح والصبر، وفصاحة اللسان ونصاعة البيان، وهذا ما نستشفه من قول عيسى بن هشام في (المقامة الفزارية): "شحاذ ورب الكعبة أخذ، له في الصنعة نفاذ، بل هو فيها أستاذ"<sup>(٢٣)</sup>. وهو ما يكشف عنه كلام أبي زيد السروجي -أيضاً- في (المقامة الساسانية)، إذ قارن بين حرفة الكدية وجملة من الصناعات والفنون، كالإمارة، والتجارة، والصناعة، والزراعة؛ فانتهى به المآل إلى تفضيل حرفة الكدية، فيقول: "ولم أر ما هو بارد المغنم، لذيق المطعم، وفي المكسب، صافي المشرب، إلا الحرفة التي وضع ساسان أساسها"<sup>(٢٤)</sup>. إذاً هذان الملفوظان يكشفان أننا لسنا إزاء عملية احتيالية، ساذجة، عفوية، محبوكة في قصة قصيرة، بقدر ما هي حرفة لها أصولها وقواعدها وأسسها، وهي فن له أدوات واستراتيجيات. إن الكدية كما يقول هيثم سرحان: "جوهر المقامة التداولي الذي تنظم وفقه شروط التواصل بين السارد والقارئ عبر عملية بنائية،



جدلية، متواصلة؛ ونظراً إلى هذه القوة الفاعلة التي تتمتع بها الكدية، كان لابد من إحكام بنائها، واستثمار الاستراتيجيات الحجاجية التي تهدف إلى تحقيق مقاصد المكدي المتمثلة في المراوغة، والإقناع، والمداورة، والإيقاع<sup>(٢٥)</sup>. ومن خلال استقراء نصوص عديدة من مقامات الهمذاني والحريري<sup>(٢٦)</sup>، سنحاول إجمال التقنيات الإقناعية التي يتوسل بها المكدي؛ لتحقيق أغراضه التي تتشكل منها بلاغة الإقناع في فن المقامات.

### ٣- استراتيجيات الإقناع في فن المقامات

#### ٣-١- استراتيجية (الإيتوس)

تستحيل الكدية في المقامة إلى "خطة كاملة للتحيل ينسجها البطل بالتواطؤ مع المؤلف نفسه. وتقوم هذه الخطة على أربع مراحل، تبدأ بالتخفي لتندرج عبر السرد نحو نصب الفخ، فالحصول على الطلبة، فالكشف والتعرف"<sup>(٢٧)</sup>. ونجاح مرحلة تخفي البطل لا يتأتى إلا بالاعتماد على استراتيجية (الإيتوس)<sup>(٢٨)</sup>؛ إذ يتمص بطل المقامة صورة لذاته مخالفة لحقيقته المعهودة لدى الناس؛ ف"المكدي يحتاج إلى التخفي حتى يستدرج الناس إلى فخه، أما المؤلف فمحتاج إلى إخفاء بطله؛ حفاظاً على التشويق، وتمهيداً للمفاجأة الكبرى التي يؤخرها للقارئ في نهاية المقامة"<sup>(٢٩)</sup>. هذه الاستراتيجية التي ينتهجها بطل المقامة شكّلت خصوصيته وصاغت هويته، ولا يتورع بطلا مقامات الهمذاني والحريري من التفاخر بهذه الحيلة التي يحتالان بها؛ فأبو الفتح الإسكندري يقدم نفسه بوصفه محتالاً لا يمتلك هوية ثابتة، بقدر ما يتمص هويات عديدة حسب المقام والمخاطبين، مُشبِّهاً ذاته بـ(أبو قلمون)، وهو ثوب يظهر للناظر في ألوان متعددة، فيقول في آخر المقامة المكفوفية<sup>(٣٠)</sup>:

أنا أبو قلمون      في كل لونٍ أكون

وقد تأسى أبو زيد السروجي بطل مقامات الحريري بنهج الإسكندري، وتقضى أثره في توظيف التنكر خلف صور متعددة ومختلفة عن هويته الحقيقية، وقد صرّح بهذه الاستراتيجية الحجاجية في المقامة (الطبيبة)<sup>(٣١)</sup>:

لَبِسْتُ لِكُلِّ زَمَانٍ لَبُوسًا      وَلَا بَسْتُ صَرْفِيهِ نَعْمَى وَبُوسَى  
وَعَاشَرْتُ كُلَّ جَلِيْسٍ بِمَا      يُلَاقِيهِ لَأَرْوِقُ الْجَلَايَا سَا  
فَعَنَدَ الرُّوَاةِ أَدِيرُ الْكَلَامَ      وَيَبْنِي السَّعَاةَ أَدِيرُ الْكُؤُوسَا  
وَطَوَّرًا بُوْعْظِي أَسِيلُ الدَّمْعَ      وَطَوَّرًا بَلَّهْ وَيُؤَسِّرُ النُّفُوسَا

يوضح هذا المقطع الشعري (الإيتوس) بوصفه استراتيجية من استراتيجيات الإقناع التي ينتهجها البطل المكدي؛ لخداع المخاطبين، فما دام أن "الغاية تبرر الوسيلة" مبدأ راسخ لدى بطل المقامة، فإن التلون في شخصيات عديدة، واصطناع هويات مختلفة، من أبرز التقنيات التي يستثمرها.

إن (الإيتوس) كما جاء في مقررات الدراسات الحجاجية وتحليل الخطاب: استراتيجية حجاجية تقوم على أخلاق المتكلم، والصفات التي يظهر بها، ويقدمها عن ذاته؛ حتى يؤثر في نفوس المتلقين، إنها الصورة التي يتقمصها؛ ليحقق غرضاً من الأغراض المرتبطة بسياق الخطاب، حتى وإن لم تنسجم تلك الصورة مع شخصيته الحقيقية، و(الإيتوس) "يشكّل جزءاً من وسائل الإقناع التقنية التي تجعل الخطاب أكثر تأثيراً"<sup>(٣٢)</sup>. وينطبق هذا المفهوم مع بطل المقامة الذي يظهر في كل مقامة بـ(إيتوس) خطابي جديد، ويضفي على ذاته صفات جديدة يتقمصها، ففي كل مرة يظهر بصورة ما: صورة الواعظ، وصورة الفقير المعوز، ووصورة الخطيب البليغ، صورة الحكيم... إلخ؛ حتى ينجح في استمالة من يحال عليهم ويخدعهم. وهذه تعد أبرز استراتيجيات الإقناع التي تقوم عليها المقامات، وإذا تأملنا وصية خالد بن يزيد -المعروف بخالويه المكدي- وهو أحد أبرز المكدين وأشهرهم- التي ذكرها لابنه وهو على فراش الموت، ألفينا ذكراً لأهم حيل الكدية، فقد قال: "أنا لو ذهب مالي لجلست قاصّاً، أو طفت في الآفاق -كما كنت- مكدياً. اللحية وافرة بيضاء، والحلق جهير طل، والسمت حسن، والقبول علي واقع"<sup>(٣٣)</sup>. ونستشف من هذه الوصية صورة المكدي التي ينبغي أن يظهر بها؛ ليفلح في استمالة المخاطبين وينجح في الإيقاع بهم؛ إذ ينبغي للمكدي أن يشكل صورة لذاته تقوم على السمت الحسن، أي يبدو على هيئة تزيين بالوقار، والحلم، والاتزان، وتعاوض هذه الصورة مع اللحية الوافرة البيضاء التي تُشكّل



صورة الإنسان الحكيم الذي تبدو عليه معالم الخبرة، والهيبة، والرزانة. وإلى جانب هذا تكتمل هذه الصورة المثيرة للإعجاب، والاحترام، والتقدير، والقَبول بجهارة الصوت وحسنه. إن هذه العناصر من السمات المركزية التي ينبغي أن يظهر بها المكدي، وهذه السمات التي يتقمصها هي ما يصطلح عليه بـ(الإيتوس)<sup>(٣٤)</sup>؛ لأنها سمات تُستثمر؛ لتحقيق وظائف حجاجية تأثيرية، فالشخصية التي يتصنعها المكدي وظيفتها انتزاع تعاطف الناس والتأثير في مشاعرهم، ومن ثم تحقيق المنال والعطايا. والملاحظ أن البطل المكدي يتفنن في صياغة صورته الذاتية في كل مقامة؛ لأنه يظهر كل مرة بمظهر جديد، حسب متطلبات المستمعين، والمقام، وخطة الكدية، هذا التلوّن الذي يسم شخصية المكدي هو الذي جعل الحارث بن همام يستغرب من تقلبات أبي زيد السروجي، فقد تعجب منه قائلاً في (المقامة الطيبية): "عهدي بك سفيهاً، فمتى صرت فقيهاً؟" (٣٥).

ولإبراز تجليات حضور هذه الاستراتيجية الحجاجية في نصوص المقامات؛ نعرض نماذج على سبيل التمثيل يتمظهر فيها البطل أبو زيد السروجي في (المقامة الصنعانية)، في صورة واعظ ينصح الناس بالتقوى، ويدعوهم إلى التوبة والأوبة إلى الصراط المستقيم، ويستنكر عليهم غلوهم، واستسهالهم، وتقصيرهم، غير أن هذه الصورة التي ظهر بها ليست سوى صورة مصطنعة؛ ليؤثر فيهم، إنها مظهر من مظاهر استراتيجية (الإيتوس)؛ إذ تقمص صورة الواعظ؛ ليفلح في استدراج عواطف المستمعين، وإثارة شفقتهم؛ حتى يجودوا عليه بالمال، ويغدقوا عليه بالصدقات. إن صورة الواعظ قناع تزين به أبو زيد؛ ليظهر بمظهر الصالح الزاهد، وهذه استراتيجية قمينّة بأن تحقق هدفه، فهي وسيلة ناجعة لانتزاع القَبول، والاحترام، والتقدير، والتعاطف، والشفقة. ويعبر البطل صراحة عن تمسّحه واستثماره لصورة الواعظ بوصفها شكلاً من أشكال (الإيتوس) التي وُظفت لخدمة أغراضه النفعية العملية، فقد ذكر ما يلي:

وصيرتُ وعظي أحبولةً أريغُ القنيصَ بها والقنيصةُ<sup>(٣٦)</sup>

يستحيل الوعظ ضمن فلسفة الكدية أداة من أدوات الاحتيال والإيقاع بالمستمعين، إنه تقنية حجاجية تتيح للمتكلم أن ينتزع الاهتمام والثقة، ويستثير مشاعر الشفقة والتضامن.

وهذا هو المدخل لتتحول مشاعر الشفقة إلى سلوك عملي ينتج عنه إغداق الواعظ الصالح بالمال والعطايا. هذه الصورة التي رسمها البطل السروجي لذاته، ستكشف بعد أن حرّك الفضول راوي المقامة؛ إذ بعد أن اقتفى الحارث بن همام أثره اكتشف حقيقته التي يلخصها هذا الملفوظ: "فوجدته محاذياً لتلميذ، على خبز سميذ، وجدي حنيذ، وقبالتهمما خابية نبیذ، فقلت له: يا هذا، أیكون ذاك خبرك، وهذا مخبرك؟" (٣٧).

ويتسلح أبو زيد بـ(إيتوس) الواعظ وصورة الناصح كذلك في (المقامة التنيسية)؛ ليفلح في كسب عطف المستمعين والحصول على عطاياهم، وسرعان ما يخلع ريقة الواعظ ليكشف عن سمات شخصيته الحقيقية الماجنة من خلال قوله: "قال: هل لك في ابتدار البيت؛ لتتنازع كأس الكميّ؟" (٣٨).

وقد نهج البطل الاستراتيجية نفسها في (المقامة الرازية)، فقد اتخذ من صورة الواعظ هُوية له، وبها استطاع أن يتحكم ويسيطر على نفوس المستمعين. ويصوغ السروجي صوراً عديدة، وهُويات مختلفة، وذلك تبعاً لإجراءات مطابقة المقام من جهة، ومواءمة حال السامعين من جهة أخرى، إنه خطيب، بليغ، فصيح اللسان، يجيد فنون البيان، وشاعر مفلح، ينظم من بنات أفكاره ما يشنف الأسماع، وهو-أيضاً- فقيه متضلع في أمور الدين، وعالم بفقهِ النوازل، وكذلك لغوي محنك، له إلمام واسع بقواعد اللغة وعلم النحو، وإضافة إلى كل هذا هو فقير معدم لا حول له ولا قوة...، إنه شخصية متقلبة متعددة الوجوه والهُويات، كثيرة الأقنعة، ونلقي في بعض نصوص المقامات هُويات عديدة يترأى بها البطل المكدي في المقامة الواحدة، ونمثل لهذه الحالة بـ(المقامة الكوفية) للحريري، فهو -كما يشير عبد الفتاح كيليطو-: "مكدي، ومستنبح، وشاعر مفلح، وخبير بأدب الأكل، وراوٍ مراوغ، ثم هو أب يتملص من الأبوة، أب يطوف في الآفاق، ويلتقي على حين غفلة بولده، ثم هو ابن نفسه أو أب نفسه؛ لأنه ينبغي في كل لحظة الصورة التي يود أن يظهر بها أمام الغير، ثم هو بعد كل هذا أبو العجب، وابن السبيل" (٣٩). إن تعدد الصور التي يتقمصها المكدي بطل المقامة ينبع من إيمانه بضرورة تغيير أساليب التكديّة، وإبداع طرق الاحتيال،



وعدم الالتزام بطريقة واحدة؛ لأن الطريقة الواحدة قد تصير معلومة لدى الناس، ومن ثم سيفشل في الإيقاع بهم، وفي هذا يقول أبو زيد السروجي<sup>(٤١)</sup>:

|                               |                                  |
|-------------------------------|----------------------------------|
| يا لَيْتَ شَغْرِي أَذْهَرِي   | أحاط علماً بَقْدَرِي             |
| وَهَلْ دَرَى كُنْهَ غَوْرِي   | في الْخَنْدَعِ أم لَيْسَ يَدْرِي |
| كَمْ قَدْ قَمَزْتُ بَنِيهِ    | بِحِيلَتِي وبِمَكْرِي            |
| وَكَمْ بَرَزْتُ بَعْرِفِي     | عليهِ مُمُ وبِنَكْرِي            |
| أَصْطَادُ قَوْمًا بَوَغْظِي   | وَأَخْرِي بَشَغْرِي              |
| وَأَسْتَفِي زَجْجَلِي         | عَقَّةً لَأَوْعَقَلًا بِحَمْرِي  |
| وتَارَةً أَنَا صَخْرُورِي     | وتَارَةً أَخَصْرُورِي            |
| وَلَوْ سَلَكَتُ سَبِيلِي      | مَأْلُوفَةً طُولَ عُمْرِي        |
| لَخَابَ قَدْحِي وَقَدْحِي     | ودَامَ عُسْرِي وَخُسْرِي         |
| فَقُلْ لِي لَمْ نَلَمْ: هَذَا | عُذْرِي قَدْ وَتَّكَ عُذْرِي     |

إذاً يوضح هذا المقطع الشعري فلسفة الكدية التي آمن بها بطل المقامة، والتي تقوم على الخداع والاحتيال؛ من أجل تحقيق المآرب، والظفر بالمطالب. كما ألمع السروجي إلى جملة من التقنيات والآليات التي يوظفها في الاحتيال، فذكر سمة التَنَكُّر التي تقوم على تقمص هُويات مختلفة، كالظهور وتارة في صورة الواعظ، وتارة أخرى في صورة الشاعر، وتارة يظهر رجلاً، وتارة أخرى يظهر في هيئة امرأة. ثم يقدم مسوغات هذه الاستراتيجيات التي ينفجها، والتي تتيح له فلاح الكدية.

### ٣-٢- إثارة العواطف

ترتبط استراتيجية (الإيتوس) مع استراتيجية أخرى هي (الباتوس)<sup>(٤٢)</sup>؛ أي إثارة العواطف وتهيج انفعالات السامعين، والملاحظ أن الحجاج العاطفي هو العمود الأساس الذي تقوم عليه بلاغة الإقناع في المقامات؛ لأن البطل يفلح في حصد استجابة المستمعين للعطاء، والسخاء، والجود عبر تحريك مشاعر الشفقة في نفوسهم، بناء على

استدعائه لقيم مشتركة، كالتضامن، والعطف على الفقراء وعابري السبيل، والمحتاجين، وهذا الإجراء الحجاجي هو الذي تقوم عليه استراتيجية إثارة الأهواء (الباتوس). وتتعدد أساليب إثارة الأهواء في خطاب المقامات، فالبطل المكدي يتوسل بضروب الحيل؛ ليُهيّج الشفقة، والعطف، والتضامن لدى المخاطبين، ولعل أبرز هذه الحيل صورة الذات أو (الإيتوس)؛ فالبطل يقدم صورة لذاته، وهذه الصورة مؤثرة تحض ضمائر المستمعين على الاستجابة لقانون أخلاقي متفق عليه، وهو التضامن المادي وبذل المال. وإن الظهور بمظهر الفقير المحتاج، وتقمص شخصية عابر سبيل، والبروز في صورة الواعظ الصالح وغيرها من هويات المكدي في خطاب المقامات، كل هذا كفيل بأن يجعل المستمعين يتأثرون، وينفعلون، ويذعنون، ويبادرون إلى الإنفاق. ولصلاح البعد التأثري لصورة الذات؛ ينصهر المكدي في دوره، ويستحيل شخصاً بارعاً يستعين بكل ما يسعف على انتزاع تصديق المستمعين، وتحريك أهوائهم. وقد تجسدت هذه الاستراتيجية في مقامات عديدة، مثل: (المقامة الكوفية) للحريري؛ فقد تمكّن بطل المقامة المكدي من أن يستميل المستمعين، ويسترعي اهتمامهم، ويستحوذ عليهم، إنه مدخل رئيس يستفتح به قبل أن يستعرض مختلف الوسائل الحجاجية الأخرى؛ إذ نلاحظ في هذه المقامة أن المكدي عمد إلى أن يستدرج الحارث بن همام ورفقته، ويسترعي انتباههم، ويستميل قلوبهم، وقد تأق هذا عبر الصيغة التعبيرية التي أجاب بها بعد أن طرق بابهم، واستفسروه عن هويته: "فَقُلْنَا مِنَ الْمُلِمِّ، فِي اللَّيْلِ الْمُدْلِهِمْ؟" (٤٢)، لقد اختار البطل المكدي أن يجيب شعراً، ولم يكتف بهذا، بل عبر عن معانٍ جديدة بأن تستميل المستمعين، فأنشد (٤٣):

|                                         |                                        |
|-----------------------------------------|----------------------------------------|
| يا أَهْلَ ذَا الْمَغْنَى وَقَيْتُمْ شَـ | ولا لَقَيْتُمْ مَا بَقِيَتْهُمُ ضُـ    |
| قَدْ دَفَعَ اللَّيْلُ الَّذِي اكْفَهَـ  | إِلَى ذَرَاكُمُ شَعْرًا مُغْبَـ        |
| أَخَا سِفْـارِ طَالٍ وَاشْبَطَـ         | حَتَّى انْتَنَى مُحَقَّقِفْـاً مُضْطَـ |
| مِثْلَ هِلَالِ الْأُفْقِ جِيْنَ افْتَـ  | وَقَدْ عَرَا فَنَاءُكُمْ مُعْتَـ       |
| وَأَمَّكُمْ دُونَ الْأَنْصَامِ طَـ      | يَبْغِي قِرَى مِنْكُمْ وَمُسْتَقَـ     |
| فَدُونَكُمْ ضَيْفًا قَنُوعًا حَـ        | يَرْضَى بِمَا اخْلَوْلَى وَمَا أَمَـ   |



وإذا تأملنا هذا المقطع الشعري الذي أنشده أبو الفتح بوصفه عابرسبيل؛ نجد بنطوي على استراتيجية حجاجية كفلت له طاقته التأثيرية البليغة في إهاجة مشاعر شفقة الحارث بن همام ورفاقه، وانتزاع تعاطفهم، وتتجلى في استراتيجية (الإيتوس)؛ إذ نلاحظ أن أبا زيد تقمص صورة لذاته، أسبغ عليها صفات الفقر، والإذلال، والبؤس، وقدم نفسه بوصفه عابرسبيل أعيته مشقة التنقل، وعلاه غبار السفر ومشقته، حتى استحال هزيل البنية، مصفر الوجه، "أخا سفار طال، شعئاً مغبراً، محقوقاً مصفرّاً، مثل هلال..." يتضح من خلال هذه العبارات أن بطل المقامة تظاهر في شعره بصورة الفقير المعدم، الجائع، والمريض الهزيل المصفر، وهذا التقديم الذي خص به ذاته لا يخلو من أبعاد حجاجية؛ فقد كان الغرض من تقديم هذه الصورة لذاته كسب عطف الحارث بن همام ورفاقه، واستدراار شفقتهم، وتهيج مشاعر التضامن والتعاون في نفوسهم؛ حتى يقبلوه ضيفاً ويكرموه.

وإلى جانب صورة الذات (الإيتوس) ثمة طريقة أخرى يتوسل بها المكدي؛ لاستدراار الشفقة والعطف، وهي التكندي بالصبيان، ففي (المقامة الأسدية) يتسول أبو الفتح الإسكندري بطل مقامات الهمذاني متخذاً ولدًا وبنًا وسيلة لاستدراار الشفقة<sup>(٤٤)</sup>؛ "فلما انتهينا إلى فُرْضة من سوقها رأينا رجلاً قد قام على رأس ابن وبُنية، بجراب وعُصية، وهو يقول:

|                         |                            |
|-------------------------|----------------------------|
| رَحِمَ اللهُ مَنْ حَشَا | فِي جِرَابِي مَكَارِمَهُ   |
| رَحِمَ اللهُ مَنْ رَتَا | لِسَعِيدٍ وَفَاطَةَ        |
| إِنَّهُ خَادِمٌ لَكُمْ  | وَهِيَ لَا شَكَّ خَادِمَةٌ |

يتخذ البطل المكدي في هذا الملفوظ صيغة إقناعية قائمة على استراتيجية (الباتوس)، فلكي يضمن تهيج مشاعر الشفقة في المستمعين؛ عمد إلى تقمص صورة الفقير المعوز ولوازمه، كالعصا، والجراب، واتخاذ صبيين ولدين له (سعيد وفاطمة)، وهذه حيلة معروفة ما تزال سارية نراها في واقعنا. ونجد هذه الحيلة المؤثرة أيضاً في (المقامة البخارية)؛ "وحين احتفل الجامع بأهله، طلع إلينا ذو طمرين قد أرسل صوائناً، واستتلى طفلاً عرياناً، يضيق بالضرُوسعه، ويأخذه القرويدعه، لا يملك غير القشرة بردة، ولا يكتفي لحماية رعدة"<sup>(٤٥)</sup>.

فهذا الشاهد يكشف الوظيفة التأثيرية التي تضطلع بها حيلة الإسكندري، فالاستعانة بالصبي في التكدي هي وسيلة جديرة بإثارة أهواء المخاطبين ومشاعرهم؛ للحنو والتضامن، ومن خلال وصف عيسى بن هشام يتضح مدى تأثره بهذا المشهد التراجيدي المثير للشفقة والعطف. وقد استلهم أبو زيد السروجي بطل مقامات الحريري هذه الحيلة، فوظفها في (المقامة البغدادية)، مع دعمها بحيلة أخرى هي التظاهر بكونه امرأة: "لَحْنَا عَجُوزًا تُقْبَلُ مِنَ الْبُعْدِ، وَتَحْضُرُ إِحْضَارَ الْجُرْدِ، وَقَدْ اسْتَتَلْتُ صَبِيَّةً أَنْحَفَ مِنَ الْمَغَازِلِ، وَأَضْعَفَ مِنَ الْجَوَازِلِ، فَمَا كَذَبْتُ إِذْ رَأَيْتُنَا..."<sup>(٤٦)</sup>. والجدير بالذكر أن بطل المقامة ينتهج سبيلاً آخر يعينه على فلاح التأثير في المخاطبين، وهو الانسجام التام مع الهوية التي يتقمصها، ومادام أن هوية الفقير المتسول هي أبرز صورة تتراءى في مقامات الهمذاني والحريري؛ فإن الظهور بملابس رثة وبالية كان ديدن البطل المكدي، ومن ذلك مثلاً ما جاء في (المقامة الكوفية) للهمذاني: "يا أبا الفتح شد ما بلغت منك الخصاصة، وهذا الزي خاصة"<sup>(٤٧)</sup>. و(المقامة الجرجانية): "فلا يُزْرِنُ بي عندكم ما ترونه من سملي وأطماري"<sup>(٤٨)</sup>. ومع اللباس المرقع، والثياب الرثة، والأسمال البالية، تكتمل صورة المكدي بإعفاء اللحية التي تؤكد شدة فقره ووضعه المزري، وفي (المقامة الجرجانية) تجسيد لهذه الهوية المكتملة الأركان التي تقمص فيها الإسكندري صورة المستجدي الذي برز في ثياب مرقعة، "فلا يُزْرِنُ بي عندكم ما ترونه من سملي وأطماري"، ولحية غزيرة "كُثُّ الْعُثُنُونِ"، مستعيناً بصبيبة صغار "يتلوه صغار في أطمار". وقد أفلحت هذه الهوية المشخصة بدقة في إثارة نوازع التعاطف ومشاعر الشفقة لدى المستمعين، وهذا ما يكشف عنه كلام عيسى بن هشام: "فرَّقَتْ والله له القلوب، واغرورقت للطف كلامه العيون، ولنناه ما تاح في ذلك الوقت"<sup>(٤٩)</sup>.

ومن الحيل التي يحتال بها البطل المكدي لتوليد طاقة عاطفية جياشة تُسهِم في سطوة الشفقة على الناظرين -إلى جانب ما سبق- حيلة التعامي؛ ففي (المقامة المكفوفية) للهمذاني انبنت الكدية على حيلة التعامي؛ إذ تقمص أبو الفتح الإسكندري صورة الفقير الأعمى "حتى وصلت إلى الرجل، وسرحت الطرف منه إلى حُرْقَةٍ كَالْقَرْبَى أَعْمَى مَكْفُوفٍ، فِي شَمْلَةِ صُوفٍ، يَدُورُ كَالْخَذِرُوفِ"<sup>(٥٠)</sup>. ويثبت ملفوظ في نص المقامة نجاح هذه الحيلة التي تنبني على استراتيجية (الباتوس) في تليين قلب عيسى بن هشام ومن معه، وشعورهم



بالشفقة والرأفة لحاله، يتجلى في: "فرقَّ له والله قلبي، واغرورقت له عيني" <sup>(٥١)</sup>، ثم حقق المكدي غايته، فهذا المدخل العاطفي أوعز إلى عيسى بن هشام أن يعرب عن شفقتة لهذه الحالة الإنسانية التي تستدعي التضامن والمؤازرة: "فلنته ديناراً كان معي" <sup>(٥٢)</sup>، وكذلك فعل المستمعون: "فناله الناس ما نالوه" <sup>(٥٣)</sup>. لكن سرعان ما انكشفت هذه الخدعة، وتيقن عيسى بن هشام أنه متعام، إذ يقول: "ثم فارقهم وتبعته وعلمت أنه متعام؛ لسُرعة ما عرف الدينار" <sup>(٥٤)</sup>. ونجد لحيلة التعامي امتداداً في مقامات الحريري؛ فقد تظاهر أبو زيد السروجي بالعمى في (المقامة البرقعيدية). كما يتخذ أبو زيد حيلة أخرى من أجل إثارة مشاعر الشفقة والعطف لدى الناس، وذلك عبر التظاهر بالعرج (القرل)؛ فقد برز في (المقامة الدينارية) بوصفه فقيراً يلبس أسماً لارثة، ويعرج في مشيته: "فبينما نحن نتجاذب أطراف الأناشيد، ونتوارد طُرف الأسانيد، إذ وقف بنا شخص عليه سمل، وفي مشيته قَزْلٌ" <sup>(٥٥)</sup>، ثم يكشف البطل في خاتمة المقامة حقيقة عرجه، بكونه حيلة من حيله التي يوظفها؛ ليشير مشاعر الناس ويستميل تعاطفهم، يقول <sup>(٥٦)</sup>:

تَعَارَجْتُ لَا رَغْبَةً فِي الْعَرَجِ      وَلَكِنْ لِأَقْرَعَ بَابَ الْفَرْجِ  
وَأَلْقَى حَبْلِي عَلَى غَارِي      وَأَسْأَلُكَ مَسْأَلَكَ مَنْ قَدْ مَرَجَ  
فَإِنْ لَامَنِي الْقَوْمُ قُلْتُ اعْذَرُوا      فَلَيْسَ عَلَى أَغْـرَجٍ مِنْ حَرَجِ

وإلى جانب هذه الاستراتيجيات التأثيرية، تقوم بلاغة المقامة على استراتيجية الأسلوب.

### ٣-٣- بلاغة الأسلوب

يمتلك المكدي قدرة كبيرة على التأثير في المخاطبين، واستمالتهم من خلال بلاغة العبارة، وجمالية الأسلوب، فبطل المقامة يتوسل بنصاعة أسلوبه، وناصيته اللغوية الفذة؛ ليسطو على اهتمام المخاطبين، ويسترعي انتباههم، ومن ثم تشكل القدرة البيانية أداة مهمة وبارزة في نجاح خطة الكدية، ونفاذها في نفوس المخاطبين، ونستشف هذا من خلال وصية أبي زيد السروجي لابنه في (المقامة الساسانية)؛ فمن جملة ما يوصي به ابنه لامتهان الكدية أن يتخذ من سحر البيان، وبلاغة اللسان وسيلة للتكدي وخداع الناس، فيقول: "واخلب

بصوغ اللسان، واخذع بسحر البيان<sup>(٥٧)</sup>. ويعترف بطل مقامات الحريري أبو زيد السروجي بأن رأس ماله هو سحر الكلام الذي يصوغ به قصائده وخطبه، ويخترع أساليبه في التكدي وحيله، فيقول<sup>(٥٨)</sup>:

وَرَأْسُ مَالِي سِحْرُ الْكَلَامِ الَّذِي مِنْهُ يُصَاغُ الْقَرِيضُ وَالْخُطْبُ

وبناء على هذا المبدأ المركزي، اقتنع البطل المكدي بأن "نجاح استراتيجيته الخطابية في إقناع القوم، أو حملهم على الاقتناع بأنه محتاج، وتحفيزهم على فعل العطاء، لن يكون بوصول الحجج بالمواضع المشتركة، أو ترصيف الأدلة، أو ترتيب أجزاء القول وفق سنن الخطابة، وإنما يكون بالتعويل على ما في البيان من سحر، وما في صور الخطاب من أسر، فهو يعلم أن الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون بعقولهم، وهم في حاجة إلى الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة"<sup>(٥٩)</sup>. ونلفي في مقامات عديدة إشارات إلى تربع البطل المكدي على عرش مملكة البلاغة، وإمارة البيان، ومن ذلك لحظة التقاء عيسى بن هشام بأبي الفتح الإسكندري في (المقامة السارية)، إذ وصفه بأمير الكلام: "مرحباً بأمير الكلام، وأهلاً بضالة الكرام"<sup>(٦٠)</sup>. وتكشف لنا (المقامة المضيرية) القدرة الخارقة للإسكندري على صناعة التعبير وإجادة فنون القول، إنه الأمر الناهي، يأمر البلاغة فتستجيب له خائفة خاضعة: "ومعي أبو الفتح الإسكندري، رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه، والبلاغة يأمرها فتطيعه"<sup>(٦١)</sup>. وثمة ملفوظات أخرى ترصد الاستجابة البليغة للمستمعين تجاه بلاغة البطل المكدي، من ذلك قول الحارث بن همام في (المقامة الصناعية) واصفاً تأثير جواهر كلام السروجي في المستمعين: "فرايت في بُهْرَةِ الْخَلْقَةِ، شخصاً شَخَّتْ الْخَلْقَةُ، عليه أَهْبَةُ السِّيَاحَةِ، وله رَنَةُ النِّيَاحَةِ، وهو يُطْبَعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِر لَفْظِهِ، ويُفَرِّعُ الْأَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ"<sup>(٦٢)</sup>. ويتعمق التأثير الذي خلفته بلاغة السروجي في (المقامة الرازية) التي تكمص فيها صورة الواعظ، يقول الحارث بن همام: "وفي وسط هالته، ووسط أهله، شيخ قد تقوس وأقْعُنْسَسَ، وتقلَّنَسَ وتطلَّسَ، وهو يصدعُ بوغْظ يشفي الصدورَ، ويُلِينُ الصَّخُورَ"<sup>(٦٣)</sup>. وإذا كان هذا حال التلميذ أبي زيد السروجي؛ فإن أستاذه أبا الفتح الإسكندري بطل مقامات الهمذاني قد تفوَّق، وتضلَّع، وبلغ شأواً كبيراً



في فنون القول، فقد كان لبلاغته أسروسحر، وتكشف لنا (المقامة الأسدية) مدى تأثير بلاغته وفصاحته لسانه، ففي كلامه "ما يَصْغَى إِلَيْهِ النُّفُورُ، وَيَنْتَفِضُ لَهُ الْعُصْفُورُ"<sup>(٦٤)</sup>. وهذه العبارة كافية لمعرفة القدرة البيانية لهذا المكدي<sup>(٦٥)</sup>.

وبالعودة إلى المقطع الشعري "يا أَهْلَ ذَا الْمَغْنَى وَقِيْثُمَ شَرًّا" -الذي استشهدنا به في معرض الحديث عن استراتيجية تنكر البطل في صور عديدة- يكشف أيضاً عن أثر سحر البيان في بلاغة الإقناع التي تقوم عليها المقامة، فذلك المقطع الشعري في مطلع (المقامة الكوفية) للحريري يضطلع بوظيفة حجاجية بارزة؛ إذ يقوم على الاستدراج والاستمالة، فالبطل أبو زيد تحدث شعراً بغرض أن يلفت نظر الحارث ابن همام ورفقته، ويسترعي انتباههم خصوصاً وهو يعلم أن لهم اهتماماً بالبلاغة والفصاحة، ويعشقون حديث الشعر والنثر، فقد جاء في مطلع المقامة ما يُعرِّفنا على طبيعة الرفقة واهتماماتها، فقال الراوي: "سمرتُ بالكوفة [...] مع رفقة غُذوا بلبان البيان، وسحبوا على سحبان ذيل النسيان، ما فيهم إلا من يُحفظ عنه، ولا يتحفظ منه، وميل الرفيق إليه ولا يميل عنه"<sup>(٦٦)</sup>. وهذا يكشف لنا أن شخصية البطل المكدي شخصية فطنة محتالة، تتميز بالذكاء والدهاء، وفي المقامة ما يؤكد فلاح هذه الاستراتيجية الحجاجية التي انتهجها، فقد عبر الراوي بعد أن أنهى الزائر كلامه قائلاً: "فلما خَلَبْنَا بعدوبة نطقه، وعلمنا ما وراء برقه، ابتدرنا فتح الباب"<sup>(٦٧)</sup>؛ ومن هنا نستنتج أن أبا زيد كانت لديه معرفة بالرفقة؛ فرسم خطة تنسجم معهم، وبني الكدية على الاستراتيجيات الحجاجية الملائمة للمقام والمخاطبين، وهذا يكشف لنا بلاغة هذا المتكلم، وإن اختيار الشعر للتعبير ليس اختياراً للإمتاع بقدر ما يروم التأثير في المستمعين، ونجد عند ابن الأثير إشارة نقدية مهمة في بلاغة الاستدراج، يقول فيها: "إذا حَقَّقَ النظرُ فيه (الاستدراج) عُلِمَ أن مدار البلاغة كلها عليه؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة، ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مُستجَلَبَةً لبلوغ غرض المُخاطَب بها، والكلامُ في مثل هذا ينبغي أن يكون قَصِيراً في خِلاله، لا قصيراً في خطابه، فإذا لم يتصرف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده وإلا فليس بكاتب، ولا شبيه له إلا صاحبُ الجَدَل؛ فكما أن ذاك يتصرف في المُعَالَطات القياسية فكذلك هذا يتصرف في المغالطات الخطائية"<sup>(٦٨)</sup>. إذاً تؤكد هذه المقولة البعد الوظيفي والحجاجي لاختيارات المتكلم، فتوظيف بلاغة العبارة

القائمة على جمالية الانزياح، وفنية التصوير، هي وسيلة للتأثير في المخاطب، وتتجسد هذه الصيغة الحجاجية في المقامات بوضوح، فالبطل المكدي يسعى دائماً إلى خلب عقول المستمعين واستمالتهم باللفظ الجميل، والتعبير الأخاذ، والكلام الحسن، بوصفه مدخلاً لاستدراجهم؛ ليفضي الأمر بعد ذلك لتصديق المكدي، وتحقيق الغرض المنشود؛ لذلك نجد توظيفاً مطرداً لصور الأسلوب، كالصور البيانية (التشبيه، والتمثيل، والاستعارة، والكناية... إلخ)، والمحسنات البديعية (السجع، والجناس، والطباق، والمقابلة... إلخ)؛ لأن هذه الصور الأسلوبية لها مفعول حجاجي<sup>(٦٩)</sup>، ويستثمرها البطل المكدي في تحقيق رهان التأثير والإقناع.

واضح إذاً أن المقومات الأسلوبية هي وسيلة وليست غاية، كما كرّست ذلك الدراسات الأسلوبية التي عكفت على رصد أدبية المقامات، وما تزخر به من أبنية لغوية، وصيغ أسلوبية، وصور بديعية؛ لأن التعمق في بناء الكدية داخل خطاب المقامة جعلنا نتيقن أن المقومات الأسلوبية أداة حيوية من الأدوات التي تتأسس عليها خطة المكدي؛ لبلوغ هدفه المتمثل في التأثير في المتلقين، وإضافة لسحر البيان، يتوسل بطل المقامة المكدي المحتال بالسرد للإيقاع بالمتلقين.

وجدير بالذكر أن المقومات الأسلوبية ارتبطت بوظيفة التزيين والزخرفة لردح طويل من الزمن، ويعد (شايم برلمان) (Chaïm Perelman) أحد أبرز من سعى إلى إعادة إحياء البلاغة بعد أن شملها النكوص والضيّق، وركّز على إعادة الاعتبار للمكوّن الحجاجي الذي شكّل مبدأ تليداً في البلاغة القديمة، وراجع جملة من التصورات التي تكرّست نتيجة هيمنة بلاغة المحسنات، وضمن هذه المراجعة لم ينظر إلى الوجوه الأسلوبية بوصفها أدوات ووسائل للتزيين والزخرفة، التي استحالت البلاغة عبر هذا الإجراء الاختزالي ضرباً من التصنيف، والتقنين، والتبويب المدرسي للصور، بل تنبّه إلى ما تضطلع به من قدرة على التأثير، فيقول: "نحن نعتبر الصورة حجاجية إذا استتبع تغييراً في المنظور، وبدا استعمالها عادياً بالنسبة إلى الوضعية الجديدة المقترحة. وعلى العكس من ذلك إذا لم يُقدّ الخطاب إلى تصديق السامع بهذا الشكل الحجاجي فستدرك الصورة باعتبارها زخرفة، وصورة أسلوب. إنها قد تثير الإعجاب، لكن على الصعيد الجمالي أو بوصفها شهادة على أصالة الخطيب"<sup>(٧٠)</sup>.

والحق أن ارتباط الحجاج بصور الأسلوب هو تصور لم يغيب عن البلاغيين القدامى، ففي التراث البلاغي والنقدي العربي نجد إشارات مهمة تعبّر عن حجاجية الأسلوب، ويعد الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) أبرز البلاغيين الذين أقاموا تصوّراً مهماً يؤكد حجاجية صور الأسلوب عموماً، وحجاجية الصورة البيانية على وجه الخصوص، ولم يكتف بالتنصيص على الوظيفة الحجاجية للأساليب، بل سعى إلى توضيح مكنم التأثير وطبيعته، وقد بيّن هذا المنحى في مواطن عديدة، نذكر على سبيل التمثيل: "اعلم أن سبيلك أولاً أن تعلم أن ليست المزية التي تثبت لها هذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدعى لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بحبره، ولكنها في طريق إثباته لها وتقديره إياها" (٧١).

وكذلك في قوله: "وأنت إذا سمعتهم يقولون: 'إن من شأن هذه الأجناس أن تُكسب المعاني مزية فضلاً، وتوجب لها شرفاً ونُبلاً، وأن تُفخمها في نفوس السامعين' فإنهم لا يغنون أنفس المعاني، كالتى يقصد المتكلم بحبره إليها، كالقرى، والشجاعة، والتردد في الرأي، وإنما يغنون إثباتها لما تُثبت له ويخبر بها عنه. فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح، لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكن في إثباته للذي ثبت له، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يُقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يُكنى عنها بمعانٍ سواها، ويُترك أن تذكر بالألفاظ التي هي لها في اللغة" (٧٢). يكشف هذان النصان جانبين مهمين، أما الأول: فهو استحضار الوظيفة الحجاجية في مناقشة قضية الصورة البيانية (٧٣)؛ لأن تحليله للصورة الأسلوبية لم يخرج عن تأطيرها ضمن الغاية التي تفضي إليها، وهي التأثير في المتلقي واستمالته "تفخمها في نفوس السامعين". وأما الجانب الثاني: فهو مكنم طرفة التصور الذي قدّمه الجرجاني وجدته؛ فقد ألمع ههنا إلى حجاجية الصورة البيانية؛ فبلاغة الصورة البيانية، كالتمثيل، والاستعارة، والكناية مردها إلى ما تتضمنه من طابع استدلالي يضطلع فيه المتكلم بإثبات قضية ما.

وتتخذ الوجوه الأسلوبية في مقامات الهمذاني والحريري منحى حجاجياً؛ لأن توظيفها يخضع لأبعاد تداولية تبعاً لمقاصد المتكلم في خطاب المقامات، فكما أشرنا سابقاً يستثمر البطل المكدي بلاغة الأسلوب بوصفها مدخلاً من مداخل التأثير، ووسيلة من وسائل الحجاج.

ولكشف الملمح الحجاجي الذي يلتبس بالوجوه الأسلوبية في المقامات، سنقف عند أمثلة من (المقامة الكوفية) للحريري، فإن البطل المكدي في هذه المقامة يستثمر صورة بيانية قائمة على التشبيه في قوله: "مثل هلال الأفق حين افترأ"، لقد شبّه المكدي نحولة جسمه؛ بسبب كثرة الترحال بهلال الأفق، مستثمراً الطاقة الحجاجية التي يحتزنها هذا التشبيه؛ ليستثير عاطفة الشفقة في الرفقة، ويقبلوه ضيفاً عليهم؛ ومن ثم فإن هذه الصورة ليست للترزين بقدر ما اضطلعت بوظيفة التأثير في المخاطبين. وتشتغل الاستعارة في المنحى نفسه؛ إذ لا تخرج عن كونها صورة حجاجية، هدفها إثارة مشاعر الشفقة والتضامن، فقد وظفها البطل المكدي في سياق محاولته التأثير في الحارث بن همام ورفقته واستدراجهم؛ ليحصل منهم كرم الضيافة، وذلك في قوله: "إلا أن نقد نار الجوع، وتحول دون الهجوع". إن بطل المقامة يستحيل عارفاً بالنصائح الطبية، ويعي أن وجبة العشاء الصحية هي التي يتناولها الإنسان باكراً، أما أن يتعشى في وقت متأخر من الليل فهو مضر، باستثناء حالة واحدة، وهي حالة الإنسان الذي يشعر بالجوع الشديد، ويحول هذا دون النوم، وهذا المعنى الذي يمرره بطريقة ضمنية يقصد به حالته، فقد عبر عن حالته باستعارة لا تخلو من طاقة حجاجية هي "نار الجوع"، فالنار مستعرة في أحشائه من الجوع، وهو ما يمنعه من النوم؛ ومن ثم فهذه الصورة الاستعارية تنسجم مع الخطة الحجاجية التي رتبها البطل المكدي، ولا تخرج المحسنات البديعية عن هذه الوظيفة؛ ذلك بأن هذه الصور، كالسجع، والجناس تضطلع بوظيفة التأثير، من خلال ما تمتلكه من مقومات صوتية موسيقية، تطرب المخاطب، وتؤثر في نفسه.

إن الصور الأسلوبية في المقامات ليست صوراً للزخرفة والترزين، بل إنها أدوات تضطلع بحمولة حجاجية، وتحتزن طاقة تأثيرية؛ لذلك شكّل الأسلوب وسيلة محورية من الوسائل التي يحتال بها البطل المكدي، ويحقق فلاح الكدية.

### ٣-٤- السرد

يعتمد بطلا مقامات الهمذاني والحريري على السرد بوصفه تقنية حجاجية تدعم منظومة التأثير التي تنبني عليها الكدية، إنه وسيلة للإيقاع بالمتلقين عبر مجموعة من الأحداث التي تنتظم؛ لتشكّل حبكة سردية متماسكة تروم خدمة الغرض الحجاجي، ولبيان

حضور السرد داخل المقامة بوصفه حجة؛ نقف عند (المقامة الكوفية) للحريري<sup>(٧٤)</sup>، ونظراً لأن تقنية السرد اضطلعت بوظيفة حجاجية تدعيمية تتعالق مع جملة من التقنيات الحجاجية التي أشرنا إليها سابقاً؛ فإن تفكيك الصيغة الحجاجية أمر ضروري؛ لبيان موقع السرد بوصفه حجة ضمن استراتيجيات الحجاج في هذه المقامة.

تجري أحداث (المقامة الكوفية)<sup>(٧٥)</sup> في مكان محدد أفصح عنه العنوان وراوي مقامات الحريري الحارث بن همام في المقامة، قائلاً: "سَمَرْتُ بِالْكُوفَةِ"، وتدور أحداثها حول الكدية، والحيلة، والخدعة التي ينتهجها أبو زيد السروجي؛ للوصول إلى مبتغاه، فقد تنكر في صورة عابر سبيل فقير؛ ليظفر بالمأوى، كما أنه استطاع أن يدفع الحارث بن همام ورفاقه إلى إكرامه من خلال تظاهره بحكمته، وسداد رأيه، ومعرفته بأداب الضيافة. ويواصل البطل أبو زيد في خداع الحارث ورفاقه؛ ليحصل على المال، فسيعمد إلى حكي قصة من نسج خياله حول ابن له اسمه (زيد) رحل عنه وهو في بطن أمه؛ بسبب فقره وعوزه، وعدم قدرته على سد حاجاته، هذه القصة حَرَّكَت في الرفقة مشاعر الشفقة والعطف، وهو ما دفعهم إلى جمع المال؛ تضامناً معه، ليكتشفوا في النهاية أن هذه القصة متخيَّلة، وكانت مجرد حيلة من حيل أبي زيد السروجي؛ لخداعهم.

وإذا تأملنا المقطع الشعري السابق "يا أَهْلَ ذَا الْمَغْنَى وَقَيْتُمْ شَرًّا" الذي أنشده أبو زيد السروجي؛ نجد أنه قد استثمر استراتيجية التنكُّر، فتنكر في صورة عابر سبيل، معوز وفقر، أنهكه طول السفر، وأسقمه المرض، وقلة الطعام، فيقول: "شَعْنًا مُغْبَرًّا، أَخَا سِفَارٍ، انْتَنَى مُحَقَّقًا مُضْمَرًا"، وقد عزَّز المتكلم الصورة التي ظهر بها، بتقديم ذاته تقديمًا لا يخلو من أبعاد حجاجية ترتبط باستراتيجية (الباتوس) التي تقوم على إثارة عواطف المخاطب، ويبدو هذا في مجموعة من المفوضات، مثل: "انْتَنَى مُحَقَّقًا، مِثْلَ هِلَالِ الْأُفُقِ"، والغرض من تقديم ذاته انتزاع تعاطف الحارث ابن همام ورفاقه، واستندار شفقتهم، وتهيج مشاعر التضامن والتعاون في نفوسهم؛ حتى يقبلوه ضيقاً ويكرموه. وهذا يفضي بنا إلى الحديث عن استراتيجية التنكُّر بوصفها إحدى الوسائل الحجاجية التي قامت عليها الكدية في (المقامة الكوفية).

دعم بطل المقامة هذا الموضوع الانفعالي باستراتيجية (الإيتوس)؛ ليحقق عبرها المرحلة الثانية من بنية الكدية، والمتعلقة بالحصول على المأكل، فبعد أن رَحَّبَ به جماعة ابن همام، وحصل على المأوى، سيؤسس حركة حجاجية أخرى للحصول على المأكل، وتنبي هذه الحركة الحجاجية على ظهور أبي زيد السروجي بمظهر الحكيم والمتأدب بآداب الضيافة، وحتى يثبت لهم أنه ضيف خفيف الظل؛ سيطلب من الحارث ورفاقه ألا يتعبوا أنفسهم في إعداد الطعام له في هذا الوقت المتأخر من الليل، وهو ما ورد في هذا الملفوظ: "فَقَالَ الضَيْفُ: وَالَّذِي أَحْلَنِي ذَرَاكُمُ، لَا تَلْمِظْتُ بِقِرَاكُمُ، أَوْ تَضْمَنُوا لِي أَلَّا تَتَّخِذُونِي كَلًّا، وَلَا تَجْشُمُوا لِأَجْلِي أَكْلًا"<sup>(٧٦)</sup>، وسيعزز أبو زيد صورته الأخلاقية الرفيعة من خلال الظهور بمظهر الإنسان الحكيم (إيتوس الحكمة)، وهو ما يتجلى في هذا الملفوظ: "فَرُبُّ أَكْلَةٍ هَاضَتْ الْأَكْلَ، وَحَرَمَتْهُ مَآكِلَ، وَشَرُّ الْأُضْيَافِ مَنْ سَامَ التَّكْلِيفَ، وَأَذَى الْمُضِيفَ، خُصُوصًا أَذَى يَغْتَلِقُ بِالْأَجْسَامِ، وَيُفْضِي إِلَى الْأَسْقَامِ، وَمَا قِيلَ فِي الْمَثَلِ الَّذِي سَارَ سَائِرُهُ، خَيْرُ الْعَشَاءِ سَوَافُهُ"<sup>(٧٧)</sup>. إن بطل المقامة يتقمص في هذا الملفوظ صورة الإنسان الحكيم والخبير؛ فهو يعبر عن خطورة الأكل لئلا على صحة الإنسان، كما يعبر عن آداب الضيافة التي تقتضي من الضيف ألا يتجاوز حدوده ويخرج المضيف، غير أن هذه الصورة التي ظهر بها ليست سوى استراتيجية حجاجية هدفها صرف النظر عن مبتغاه المتمثل في الحصول على المأكل والمال (الكدية)، وما يثبت أن البطل تقمص ثوب الحكمة بوصفها حيلة هوردة فعله أثناء إحضار الطعام "وَأَبُو زَيْدٍ مُكَبِّبٌ عَلَى إِعْمَالٍ يَدِيهِ"<sup>(٧٨)</sup>؛ فهذه العبارة تشير إلى أن أبا زيد قد انغمس يأكل بشراهة متناسياً ما كان يعرضه من نصائح وحكم بعد تقديم الأكل. أما الاستراتيجية الحجاجية التي وُظفت في المرحلة الثالثة من مراحل تشكّل الكدية، والتي ستكفل له الحصول على المال؛ فهي استراتيجية (السرد)؛ إذ عمد أبو زيد السروجي إلى حكي قصة من نسج خياله حول التقائه صدفة بغلام فطن ذكي، اسمه زيد رحل عنه أبوه وهو في بطن أمه ليكتشف أنه ابنه الذي فارقه؛ بسبب فقره الشديد. هذه القصة تحمل بعداً عاطفياً (الباتوس)؛ إذ اضطلعت بتحريك مشاعر الرأفة والشفقة والتعاطف لدى الحارث بن همام وجماعته، وهو ما دفعهم إلى مساهمة كل فرد منهم بقسط من المال؛ حتى يعود ليجتمع بابنه وزوجه برة: "فَقُلْنَا: إِنْ كَانَ يُكْفِيكَ نَصَابُ مِّنَ الْمَالِ، أَلْفَنَاهُ لَكَ فِي الْحَالِ. فَقَالَ: وَكَيْفَ لَا يُقْبِعُنِي نَصَابُ، وَهَلْ يَحْتَقِرُ قَدْرُهُ إِلَّا مُصَابُ! قَالَ الرَّاوِي: فَالْتَرَمَ كُلُّ مِنَّا قِسْطًا"<sup>(٧٩)</sup>.



يتضح إذاً أن السرد ضمن هذا المقام تقنية حجاجية اشغلت لتدعيم المنظومة الحجاجية التي أسسها المتكلم، وستنكشف حقيقة البطل المكدي ضمن مكون التعرف؛ أي كشف حقيقة البطل بوصفه مخادعاً ومحتالاً ومكدياً في نهاية المقامة؛ إذ سيكشف البطل أبو زيد حيلته بعد أن طلب منه الحارث بن همام الذهاب معه؛ للالتقاء بابنه زيد: "فنظر إلي نظرة الخادع إلى المخدوع، وضحك حتى تفرغرت مُقلناه بالدموع، ثم أنشد:

|                                      |                                           |
|--------------------------------------|-------------------------------------------|
| يَا مَنْ تَطْنَى السَّرَابَ مَاءً    | لَمَّا رَوَيْتُ الَّذِي رَوَيْتُ          |
| مَا خَلُتُ أَنْ يَسْتَسِرَّ مَكْرِي  | وَأَنْ يُحِيلَ الَّذِي عَنَيْتُ           |
| وَاللَّهِ مَا بَرَّةٌ بِعُزْرِي      | وَلَا لِي ابْنٌ بِهِ اكْتَنِيتُ           |
| وَأِنَّمَا لِي فَنَاءٌ سِحْرِي       | أَبْدَعْتُ فِيهَا وَمَا اقْتَدَيْتُ       |
| لَمْ يَحْكَمْهَا الْأَضْمَعِي فِيمَا | حَكَّى وَلَا حَاكَهَا الْكُمَيْتُ         |
| تَحَذَّتْهَا وَضَلَّتْ إِلَى مَـ     | تَجَنَّبَهُ كَفَى مَتَى اشْتَهَيْتُ" (٨٠) |

إن هذه الأبيات الشعرية تتمظهر فيها سمة التعرف بجلاء؛ فالبطل أبو زيد يكشف عن حيله واستراتيجياته التي يوظفها في استمالة الناس والتأثير فيهم، والقصة المختلفة التي رواها في متن المقامة ليست سوى حيلة يسرت له السبيل نحو إثارة شفقة الحارث بن همام ورفقته، ومكنته من كسب المال.

لقد سعى السروجي إلى خداع الحارث بن همام؛ من أجل الظفر بالمال، ولتحقيق هذا الغرض؛ عمد إلى حيلة السرد، فقد قص حكاية بالغة التأثير عن ابن له ظعن عنه وهو في بطن أمه؛ بسبب الفقر والعوز، وألح إلى أن كفالة ابنه والاجتماع به متوقفان على تجاوز حالته المزرية والحصول على المال: "إِذَا ثَقُلَ رُذْنِي، خَفَ عَلَيَّ أَنْ أَكْفَلَ ابْنِي" (٨١). وعبر هذه الحكاية المفتعلة تمكن السروجي من إثارة مشاعر الشفقة لدى ابن همام وجماعته، فبادروا إلى مساهمة كل فرد منهم بقسط من المال؛ حتى يعينوه على الاجتماع بابنه. لقد نجحت الكدية من خلال الاستعانة بالسرد، ومن ثم شكّل السرد آلية حجاجية توصل بها المتكلم للتأثير في المتلقين؛ لأن هذه القصة التي رواها أبو زيد كما ذكر الناقد عبد الفتاح كيليطو: "تشتمل على طلب ضمني، وتدعو المستمعين إلى القيام بفعل معين، لقد رويت

من أجل هدف، من أجل غرض لم يعبر عنه أبو زيد صراحة، لكنه يعمل بحفية ويفرض نفسه بقوة، برز هذا الغرض عندما تحدث أبو زيد عن إدقاعه الذي منعه من التعرف إلى ابنه، فكأنه يقول: لو كنت ذا مال لتعرفت إليه... لو منحني أحد ما يكفي من المال، لو ساعدتموني، لكفلت ابني!"<sup>(٨٢)</sup>.

سمحت لنا (المقامة الكوفية) بمعاينة أشكال متعددة من الاستراتيجيات الحجاجية التي تُوظف في المقامات، كما شكلت نموذجاً لصيغة (الميتاسرد) التي تميزن المقامات، غير أن السرد الداخلي في إطار بناء الكدية اشغل بوصفه تقنية حجاجية يستثمرها البطل؛ لتحقيق أغراضه.

## ٤- الخاتمة

انشغلت هذه الدراسة بتتبع المقومات البلاغية التي تُشكل بلاغة المقامة، وقد حاولت أن تكشف السمات الفنية التي تؤسس بلاغة الإمتاع، وهي تتعلق بالبناء الأسلوبي البديع الذي يستثمر بلاغة المحسنات، ويقوم على الصور البيانية، وحكي قصص طريفة، ثم انبرت لترصد بلاغة الإقناع في المقامات؛ إذ تتبعت أهم الاستراتيجيات الحجاجية والوسائل والتقنيات التي يستثمرها المتكلم (المكدي) للتأثير في المخاطبين (المكدي عليه)، ومن ثم تحقيق غرضه (الكدية). وقد أدى بنا هذا المطلب إلى خوض موضوع الإقناع في المقامة، وهو موضوع يبدو أنه متناقض أو غير مقنع؛ لأن المقامات من منظور أسلوبي بنيوي خطاب تخيلي قائم على بلاغة الإمتاع، إلا أننا نزعّم أن خطاب المقامات هو خطاب إقناعي يتأسس على منظومة حجاجية مدروسة ودقيقة عمودها الكدية، والكدية نظام مؤسس قائم على مجموعة من الاستراتيجيات الحجاجية، والحيل البلاغية، والأساليب المراوغة. ويمكن القول: إن أبرز النتائج التي وصلنا إليها في هذه الدراسة هي: أن المقامات تقوم على بلاغة الإقناع، وذلك من خلال استثمارها جملة من الاستراتيجيات الإقناعية نحصرها فيما يلي:

- استراتيجياتية (الإيتوس): يعمل بطل المقامة (المكدي) للإيقاع بالمخاطبين على استراتيجياتية التنكر؛ إذ يقوم بإخفاء نفسه حتى لا يتعرف إليه الراوي وباقي شخصيات القصة، وليفلح في التنكر؛ يعمد إلى صياغة هويات مختلفة لذاته، فيتخذ لنفسه



صورةً عديدة يظهر بها، كصورة الواعظ، وصورة الفقير المحتاج، وصورة عابر سبيل، وصورة البليغ الشحاذ... إلخ وهذه الاستراتيجية هي (الإيتوس)، فالمتكلم يصوغ هُوية لذاته؛ ليتمكن من استدراجهم، وكسب تعاطف المخاطبين، وإثارة شفقتهم.

- **استراتيجية إثارة العواطف:** تقوم الكدية وخطابها الحجاجي في المقامات على استثمار كبير للمكوّن العاطفي؛ لأن بطل المقامة المكدي يضر وعياً راسخاً بأهمية المدخل العاطفي للتأثير في المستمعين؛ ولذلك يسخر كل الإمكانيات التي من شأنها أن تستنفر عواطفهم، ويُهيج مشاعرهم، بدءاً من الصورة الشخصية التي يتقمصها، ومروراً بأساليب التكدى والاحتيال بوصفها دعماً للهوية المزيفة، بما يكفل نجاعة التأثير وتصديق المشهد من خلال ارتداء ثياب رثة، تنسجم مع شخصية الفقير الشحاذ، وادّعاء العمى والتسول بالعصا، والتكدى بالصبيبة الصغار... هذه أمثلة لأساليب كلها تصب في منجى واحد، وهو العمل على إشعال عواطف المستمعين وإلهابها، وتجد هذه الاستراتيجية شرعيتها وفعاليتها في أنها تستند إلى المواضع المشتركة بين بطل المقامة والمخاطبين؛ فهي تقوم على جملة من القيم الإنسانية، والأخلاقية، والدينية: كالترضا من مع السائل، والرأفة بالمحتاجين، والعطف على الفقراء... إلخ.

- **بلاغَةُ الأسلوب:** يشكل الأسلوب البياني المرصع وسيلة بارزة من الوسائل التي يستعين بها المكدي في استدراج المستمعين، وانطلاء حيله وخدعه عليهم، والملاحظ أن بطلِي مقامات الهمذاني والحريري يمتلكان مقومات البيان، ونواصي البلاغة؛ ما يُيسر لهما بلوغ مرامهما، وتحقيق أغراضهما، وتشترك هذه السمة مع سمات أخرى مكملة، كالثقافة الموسوعية التي تسمح لهما باستحضار المعارف في سياقات عديدة، إضافة إلى امتلاك مخزون خصب من الأشعار، والأمثال، والحكم، وكلام العرب، وآيات من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية.

- **السرد:** يشغل السرد في إطار الكدية بوصفه المكون المركزي الذي تدور حوله مقامات الهمذاني والحريري اشتغلاً حجاجياً، إنه تقنية للتأثير ووسيلة للإيقاع بالمخاطبين، وليبان هذه الوظيفة التي يلتبس بها السرد في المقامة؛ مثلنا بـ (المقامة الكوفية) بوصفها تجلياً واضحاً للسرد الحجاجي الذي يأتي لتدعيم خطة المكدي.

## الهوامش:

- (١) ضمن كتاب جماعي: آفاق اللسانيات: دراسات ومراجعات وشهادات، تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد موسى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١، ٢٠١١م. وقد أعاد الباحث نشره في كتاب: سرحان، هيثم. (٢٠٢٠م). الذاكرة والخطاب: مقاربات في النثر العربي الكلاسيكي، ط. ١. جامعة الكوفة سلسلة دراسات فكرية. بيروت، لبنان.
- (٢) كحولي، محمد الناصر. (٢٠١٧م). بلاغة الإقناع في صور الخطاب: المقامة الجرجانية للهمذاني أنموذجاً، مجلة أنساق، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية، المجلد ١، العدد ٢.
- (٣) الشريشي، أبو العباس. (١٩٩٢م). شرح مقامات الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. ١، المكتبة العصرية، بيروت، ص ٢٠.
- (٤) كيليطو، عبد الفتاح. (٢٠١١م). المقامات: السرد والأنساق والثقافية، ط. ٢، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص ٥.
- (٥) ضيف، شوقي. (١٩٧٣م). المقامة، ط. ٣، دار المعارف، مصر، ص ٥.
- (٦) نفسه، ص ٨.
- (٧) القلقشندي، أبو العباس. (١٩٢٢م). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج. ١٤، دار الكتب المصرية، القاهرة، ص ١٠.
- (٨) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٦.
- (٩) الحصري القيرواني، أبو إسحاق. (١٩٥٣م). زهر الآداب وثمر الألباب، ج. ١، تحقيق: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص ٢٦١.
- (١٠) راجع في هذا الصدد: درويش، أحمد. (١٩٩٤م). البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصدائه في مقامات بديع الزمان، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، العدد ٣، ص ٢٠ فما بعدها.
- (١١) راجع: حمودي، هادي حسن. (١٩٨٦م) المقامات من ابن فارس إلى بديع الزمان الهمذاني، ط. ١، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- (١٢) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ص ١٠. يُنظر على سبيل المثال -لا الحصر- كتاب: مبارك، زكي، النثر الفني في القرن الرابع هجري، ص ١٩٨. ودراسة: العزوي، الإمام. (٢٠٠٣م). البلاغة العربية وجنس النثر تجنيس المقامة نموذجاً، مجلة الصورة، القصر الكبير - المملكة المغربية، السنة الخامسة، العدد الخامس، ص ٢٦.
- (١٣) مرتاض، عبد الملك. (١٩٨٨م). فن المقامات في الأدب العربي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط. ٢، ص ١٢.
- (١٤) ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط. ٥، دار المعارف، مصر، ص ٢٤٦.



- (١٥) مبارك، زكي. النثر الفني في القرن الرابع، ج. ١، ص ٢٥٢.
- (١٦) مصطفى، أحمد أمين. (١٩٩١م). فن المقامة بين البديع والحريري والسيوطي، ط. ١، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٨٣.
- (١٧) أنقار، أنقار. (١٩٩٤م). تجنيس المقامة، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، العدد ٣، ص ١٢.
- (١٨) تيمور، محمد. دراسات في القصة والمسرح، المطبعة النموذجية، مصر، ص ٤٢-٤٣.
- (١٩) عبود، مارون. (١٩٥٤م). بديع الزمان الهمداني، دار المعارف، ص ٣٧.
- (٢٠) ثمة دراسات عديدة اهتمت بدراسة النصوص السردية العربية القديمة من منظور حجائي تداولي نذكر منها على سبيل التمثيل:
- مشبال، محمد. (٢٠١٠م). البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ط. ١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.
- جبار، سعيد. (٢٠١٩م). خطاب الأمثولة حوار الفكر والسلطة: مقارنة تداولية معرفية، ط. ١، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن.
- كحوي، محمد الناصر. (٢٠١٦م). الحجاج في الخبر الأدبي الأندلسي: حجاجية التخييل وتخييل الحجاج، ط. ١، دار محمد علي الحامي (تونس) و نادي القصيم الأدبي (المملكة السعودية).
- (٢١) مشبال، محمد. (٢٠١٠م). البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص ١٢.
- (٢٢) الجاحظ، أبو عثمان. البخلاء، ط. ١١، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٠٣.
- (٢٣) الهمداني، بديع الزمان. (٢٠٠٥م). مقامات بديع الزمان الهمداني، ط. ٣، شرح: محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٨٣.
- (٢٤) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ٥، ص ٣٢٧.
- (٢٥) سرحان، هيثم. (٢٠٢٠م). الذاكرة والخطاب: مقاربات في النثر العربي الكلاسيكي، ط. ١، جامعة الكوفة سلسلة دراسات فكرية، بيروت، ص ١٦٧.
- (٢٦) تنطبق هذه السمات التي سنشير إليها كذلك على المقامات اللزومية للسرقسطي؛ لأن مقاماته تشكل امتداداً لمفهوم المقامة كما تأسست على يد بديع الزمان الهمداني، وتبعه في ذلك تلميذه أبو القاسم الحريري؛ فقد حافظ السرقسطي على البناء المقامي كما ورد عندهما، على عكس عديد من كتّاب المقامات الذين التزموا بالبناء اللغوي، لكنهم تخلّوا عن سمة الكدية كما هو الحال عند الزمخشري، والسيوطي على سبيل المثال.
- (٢٧) الوغلاني، خالد. (٢٠٢١م). إشكالية الجنس الأدبي في المقامات: مقامات بديع الزمان الهمداني أنموذجاً، ط. ١، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ص ١٠٩.
- (٢٨) يلخص حاتم عبيد (٢٠١٣م) مفهوم (الإيتوس) كما جاء في خطابة أرسطو بقوله: "المقصود

بالإيطوس: سمات الشخصية التي ينبغي للخطيب أن يظهر بها أمام السامعين؛ حتى يترك في أنفسهم انطباعاً حسناً، فليس الصدق شرطاً لحصول ذلك الانطباع وتحقيق الإقناع. فالأمر لا يعدو أن يكون ضرباً من التظاهر والمسرحة، والشخصية التي ينحتها الخطيب لنفسه ليست شخصيته الحقيقية، وإنما هي تدخل في باب ما يتهيأ للسامع ويظهر له". انظر: في تحليل الخطاب، ط. ١، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ص ١٠٠.

(٢٩) الوغلاني، خالد. إشكالية الجنس الأدبي في المقامات: مقامات بديع الزمان الهمذاني أنموذجاً، ص ١٠٦.

(٣٠) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٩٦.

(٣١) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ٤، ص ٨٠.

(32) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, P. 61.

(٣٣) الجاحظ، البخلاء، ص ٤٩.

(٣٤) ظهور البطل في هويات عديدة بهدف التأثير في الناس، يتطابق مع مفهوم (الإيتوس) (Ethos) عند أرسطو؛ فقد ذكر أرسطو أن على الخطيب أن يتقمص في خطابه أخلاقاً وصفات، كالسداد، والفضيلة، والبر؛ ليكون مقنعاً، حتى وإن كان لا يتصف بها في الحقيقة. يقول: "... وهذا الضرب من الإقناع، مثل سائر الضروب، ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلم، لا عن طريق ما تظنه الناس عن خلقه قبل أن يتكلم". راجع: أرسطو. (١٩٨٠م). الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر، بغداد.

(٣٥) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ٤، ص ٨٠.

(٣٦) نفسه، ج. ١، ص ٧١.

(٣٧) نفسه، ج. ٥، ص ٧٠.

(٣٨) نفسه، ج. ٥، ص ٢٧.

(٣٩) كيليطو، عبد الفتاح. (٢٠٠٧م). الغائب: دراسة في مقامة الحريري، ط. ٣، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص ٥٦.

(٤٠) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ٢، ص ١٢٧-١٢٨.

(٤١) (الباتوس) هو: "تلك العواطف التي إذا عرف الخطيب كيف يحركها في جمهوره ويوجهها الوجهة التي تحدد قضيته استطاع أن يؤثر في أحكامهم، وما يحملونه حول تلك القضية من وجهات نظر، ويوجه من ثم رد فعلهم؛ لذلك كانت معرفة الخطيب بالانفعالات وطرائق استغلالها ووجوه تحريكها مما ييسر له فعل الإقناع ويعينه على عطف القلوب النافرة، وعلى قذف اليقين في النفوس الشاكّة". عبيد، حاتم. (٢٠١٠م). الباتوس: من الخطابة إلى تحليل الخطاب - من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف، ضمن كتاب: الاحتجاج: مفهومه ومجالاته دراساته نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ج. ٢، ط. ١، ص ٦٥.



- (٤٢) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٨٨.
- (٤٣) نفسه، ج. ١، ص ١٩٥ - ١٩٦.
- (٤٤) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٤٤.
- (٤٥) نفسه، ص ٩٧.
- (٤٦) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ٢، ص ١٠٦.
- (٤٧) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٣٣.
- (٤٨) نفسه، ص ٥٧.
- (٤٩) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٦١.
- (٥٠) نفسه، ص ٩٣.
- (٥١) نفسه، ص ٩٥.
- (٥٢) نفسه، ص ٩٥.
- (٥٣) نفسه، ص ٩٦.
- (٥٤) نفسه، ص ٩٦.
- (٥٥) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٣١.
- (٥٦) نفسه، ج. ١، ص ١٥٧.
- (٥٧) نفسه، ج. ٥، ص ٣٣٧.
- (٥٨) نفسه، ج. ١، ص ٣٥٤.
- (٥٩) كحولي، محمد الناصر. (٢٠١٧م). بلاغة الإقناع في صور الخطاب: المقامة الجرجانية للهمذاني أنموذجاً، مجلة أنساق. جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية، المجلد ١، العدد ٢، ص ٢٣٠.
- (٦٠) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٢٦٤.
- (٦١) نفسه، ص ١٢١.
- (٦٢) شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ٥٣.
- (٦٣) نفسه، ج. ٣، ص ٩.
- (٦٤) مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ٣٥.
- (٦٥) يقول محمد عبده شارح المقامات مبيّناً البعد الدلالي لهذه العبارة: "والنفور شديد النفور ولا يستميله إلا ما بلغ في السلطنة على القلوب غايتها. أو هو من أصغى إلى الحديث إذا استمعه. والنفور لا يستمع إلى الحديث إلا إذا بلغ من قلبه أن يقيد إرادته عليه. ولا يكون الحديث كذلك حتى يكون من البلاغة أقصاها". مقامات بديع الزمان الهمذاني، هامش الصفحة ٣٥.

- (٦٦) شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٨٩.
- (٦٧) نفسه، ج. ١، ص ١٩٧.
- (٦٨) ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الشاعر والكاتب، ج. ٢، ط. ٢، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص ٢٥٠-٢٥١.
- (٦٩) كحولي، محمد الناصر. (٢٠١٧م). بلاغة الإقناع في صور الخطاب: المقامة الجرجانية للهمداني أنموذجاً، مجلة أنساق، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية، المجلد ١، العدد ٢، أكتوبر ٢٠١٧م، ص ٢٣٣.
- (٧٠) بيرلمان، شايم. (٢٠٢٢م). الإمبراطورية الخطابية: صناعة الخطابة والحجاج، ترجمة وتقديم وتعليق: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ص ٦٦.
- (٧١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧١.
- (٧٢) نفسه، ص ٤٤٦-٤٤٧.
- (٧٣) يقول -أيضاً- مؤكداً وظيفة التأثير التي تضطلع بها الصور الأسلوبية في موضع آخر: "فالاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروّعهم، والتخييلات التي تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلاً شبيهاً بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحُذَّاق بالتخطيط والنقش، أو بالنحت والنقر، فكما أن تلك تعجب وتُحلب، وتروق وتؤنق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا يُنكر مكانه ولا يخفى شأنه". انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٤٢-٣٤٣.
- (٧٤) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٨٩.
- (٧٥) نفسه، ج. ١، ص ١٨٩.
- (٧٦) الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج. ١، ص ١٩٧.
- (٧٧) نفسه، ج. ١، ص ١٩٧.
- (٧٨) نفسه، ج. ١، ص ٢٠١.
- (٧٩) نفسه، ج. ١، ص ٢١٥.
- (٨٠) نفسه، ج. ١، ص ٢١٨.
- (٨١) نفسه، ج. ١، ص ٢١٥.
- (٨٢) كيليطو، عبد الفتاح. الغائب، ص ٧١.

## المراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين. (د.ت). المثل السائر في أدب الشاعر والكاتب، ط. ٢، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- أرسطو (١٩٨٠م). الخطابة، ط. ١، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر، بغداد.
- إسماعيلي علوي، حافظ. (٢٠١٠م). (إشراف) الحجاج: مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط. ١، عالم الكتب الحديث، الأردن.
- أنقار، محمد. (١٩٩٤م). تجنيس المقامة، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، العدد ٣.
- تيمور، محمد. (د.ت). دراسات في القصة والمسرح، المطبعة النموذجية، مصر.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (٢٠٢٢م). البخلاء، ط. ١١، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة.
- الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٩٢م). دلائل الإعجاز، ط. ٣، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني (القاهرة) شركة القدس (القاهرة).
- الحصري، أبو إسحاق. (١٩٥٣م). زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- حمودي، هادي حسن. (١٩٨٦م). المقامات من ابن فارس إلى بديع الزمان الهمداني، ط. ١، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- درويش، أحمد. (١٩٩٤م). البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصدائه في مقامات بديع الزمان، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، العدد ٣.
- سرحان، هيثم. (٢٠٢٠م). الذاكرة والخطاب: مقاربات في النثر العربي الكلاسيكي، ط. ١، جامعة الكوفة، سلسلة دراسات فكرية، بيروت.

- الشريشي، أبو العباس. (١٩٩٢م). شرح مقامات الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
- ضيف، شوقي. (١٩٧٣م). المقامة، ط. ٣، دار المعارف، القاهرة.
- ضيف، شوقي. (د.ت.). الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط. ٥، دار المعارف، القاهرة.
- عبود، مارون. (١٩٥٤م). بديع الزمان الهمداني، دار المعارف.
- عبيد، حاتم. (٢٠١٣م). في تحليل الخطاب، ط. ١، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع.
- العزوزي، الإمام. (٢٠٠٣م). البلاغة العربية وجنس النثر: تجنيس المقامة نموذجاً، مجلة الصورة، القصر الكبير- المملكة المغربية، السنة الخامسة، العدد ٥.
- القلقشندي، أبو العباس. (١٩٢٢م). صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- كحولي، محمد الناصر. (٢٠١٧م). بلاغة الإقناع في صور الخطاب: المقامة الجرجانية للهمداني أنموذجاً، مجلة أنساق، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم- قسم اللغة العربية، المجلد ١، العدد ٢.
- كيليطو، عبد الفتاح. (٢٠٠١م). المقامات: السرد والأنساق والثقافية، ط. ٢، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. ٢.
- كيليطو، عبد الفتاح. (٢٠٠٧م). الغائب: دراسة في مقامة الحريري، ط. ٣، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- مبارك، زكي. (١٩٣٤م). النثر الفني في القرن الرابع هجري، ط. ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- مرتاض، عبد الملك. (١٩٨٨م). فن المقامات في الأدب العربي، ط. ٢، الدار التونسية للنشر، تونس.



- مشبال، محمد. (٢٠١٠م). *البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ*، ط. ١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.
- مصطفى، أحمد أمين. (١٩٩١م). *فن المقامة بين البديع والحريري والسيوطي*، ط. ١، المكتبة الأزهرية للتراث.
- الهمذاني، بديع الزمان (٢٠٠٥م). *مقامات بديع الزمان الهمذاني*، ط. ٣، شرح: محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الوغلاني، خالد. (٢٠٢١م). *إشكالية الجنس الأدبي في المقامات: مقامات بديع الزمان الهمذاني* أنموذجاً، ط. ١، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس.

Ruth Amossy. (2000). *L'argumentation dans le discours*. Nathan Université.

## References

- Ibn al-Athīr, Diyā' al-Dīn. (D. t). al-mathal al-sā'ir fī adab al-shā'ir wa-al-Kātib, T. 2, taḥqīq : Aḥmad al-Ḥūfī wbdwy Ṭabānah, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭab' wa-al-Nashr, al-Qāhirah.
- Aristū (1980m). al-khaṭābah, T. 1, tarjamat : 'Abd al-Raḥmān Badawī, Dār al-Rashīd lil-Nashr, Baghdād.
- Ismā'īlī 'Alawī, Ḥāfiz. (2010m). (ishrāf) al-Ḥajjāj : mafhūmuḥu wa-majālātuh Dirāsāt Naẓariyyat wa-taṭbīqīyah fī al-balāghah al-Jadīdah, T. 1, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth, al-Urdun.
- Anqār, Muḥammad. (1994m). t̄jnys al-Maqāmah, Majallat fuṣūl, al-Qāhirah, al-mujallad 13, al-'adad 3.
- Taymūr, Muḥammad. (D. t). Dirāsāt fī al-qīṣṣah wa-al-masrah, al-Maṭba'ah al-Namūdḥajīyah, Miṣr.
- al-Jāhīz, Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr. (2022m). al-bukhalā', T. 11, taḥqīq : Ṭahā al-Ḥājirī, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah.
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. (1992m). Dalā'il al-i'jāz, T. 3, qara'ahu wa-'allaqa 'alayhi : Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Maṭba'at al-madanī (al-Qāhirah) Sharikat al-Quds (al-Qāhirah).
- al-Ḥuṣarī, Abū Ishāq. (1953m). Zahr al-Ādāb wa-thamar al-albāb, taḥqīq : 'Alī al-Bajāwī, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, Miṣr.
- Ḥammūdī, Hādī Ḥasan. (1986m). al-Maqāmāt min Ibn Fāris ilā Badī' al-Zamān al-Hamadhānī, T. 1, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt.
- Darwīsh, Aḥmad. (1994m). al-binā' al-Fannī li-aḥādīth Ibn Durayd w'sdā'h fī Maqāmāt Badī' al-Zamān, Majallat fuṣūl, al-Qāhirah, al-mujallad 13, al-'adad 3.
- Sarḥān, Haytham. (2020m). al-dhākirah wa-al-khiṭāb : muqārabāt fī al-nathr al-'Arabī alklāsyky, T. 1, Jāmi'at al-Kūfah, Silsilat Dirāsāt fikrīyah, Bayrūt.
- al-Sharīshī, Abū al-'Abbās. (1992m). sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī, taḥqīq : Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, ṣydā-Bayrūt.
- Ḍayf, Shawqī. (1973m). al-Maqāmah, T. 3, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah.
- Ḍayf, Shawqī. (D. t). al-fann wa-madhāhibuḥu fī al-nathr al-'Arabī, T. 5, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah.



- ‘Abbūd, Mārūn. (1954m). Badī‘ al-Zamān al-Hamadhānī, Dār al-Ma‘ārif.
- ‘Ubayd, Ḥātim. (2013m). fī taḥlīl al-khiṭāb, Ṭ. 1, Dār Ward al-Urdunīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-‘Azzūzī, al-Imām. (2003m). al-balāghah al-‘Arabīyah wjns al-nathr : tjnys al-Maqāmah namūdḥajan, Majallat al-Šūrah, al-qaṣr alkbyr-al-Mamlakah al-Maghribīyah, al-Sunnah al-khāmisah, al-‘adad 5.
- al-Qalqashandī, Abū al-‘Abbās. (1922m). Šubḥ al-A‘shā fī šinā‘at al-inshā, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah.
- khwly, Muḥammad al-Nāsir. (2017m). Balāghat al-Iqnā‘ fī ṣuwar al-khiṭāb : al-Maqāmah al-Jurjānīyah llhmdhāny anmūdḥajan, Majallat ansāq, Jāmi‘at Qaṭar, Kullīyat al-Ādāb wāl’lwm-Qism al-lughah al-‘Arabīyah, al-mujallad 1, al-‘adad 2.
- Kīlītū, ‘Abd al-Fattāḥ. (2001M). al-Maqāmāt : al-sard wa-al-ansāq wa-al-thaqāfiyah, Ṭ. 2, tarjamat : ‘Abd al-kabīr al-Sharqāwī, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’, Ṭ. 2.
- Kīlītū, ‘Abd al-Fattāḥ. (2007m). al-ghā’ib : dirāsah fī Maqāmāt al-Ḥarīrī, Ṭ. 3, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’.
- Mubārak, Zakī. (1934m). al-nathr al-Fannī fī al-qarn al-rābi‘ Hijrī, Ṭ. 1, Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah.
- Murtāḍ, ‘Abd al-Malik. (1988m). Fann al-Maqāmāt fī al-adab al-‘Arabī, Ṭ. 2, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis.
- Mashbāl, Muḥammad. (2010m). al-balāghah wa-al-sard : jadal al-Taṣwīr wa-al-ḥijāj fī Akhbār al-Jāḥiz, Ṭ. 1, Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah, Jāmi‘at ‘Abd al-Mālik al-Sa‘dī, Tiṭwān.
- Muṣṭafā, Aḥmad Amīn. (1991m). Fann al-Maqāmah bayna al-Badī‘ wa-al-Ḥarīrī wa-al-Suyūfī, Ṭ. 1, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth.
- al-Hamadhānī, Badī‘ al-Zamān (2005m). Maqāmāt Badī‘ al-Zamān al-Hamadhānī, Ṭ. 3, sharḥ : Muḥammad ‘Abduḥ, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.
- al-Waghlanī, Khālīd. (2021m). Ishkālīyat al-jins al-Adabī fī al-Maqāmāt : Maqāmāt Badī‘ al-Zamān al-Hamadhānī anmūdḥajan, Ṭ. 1, Miskālīyānī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Tūnis.

## نبذة تعريفية عن الباحث

### Author Biodata

**Karim Taibi**, an assistant professor of Rhetorics and Discourse Analysis in the Department of Arabic studies at the Pluridisciplinary Faculty of Nador affiliated to Mohammed I University in the Kingdom of Morocco, holds a Doctoral Degree in Rhetorics and Discourse Analysis from Abdelmalek Essaadi University in Tetouan in 2020. His research fields revolve around the analysis of literary discourse from the perspective of argumentative rhetorics.

### بيانات الباحث:

**كريم الطيّبي**، أستاذ محاضر في البلاغة وتحليل الخطاب في قسم الدراسات العربية بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور في جامعة محمد الأول بالملكة المغربية، حاصل على درجة الدكتوراه في البلاغة وتحليل الخطاب من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان عام (٢٠٢٠م)، تدور اهتماماته البحثية حول تحليل الخطاب الأدبي من منظور بلاغة الحجاج.

Email: karimtaibi1988@gmail.com

## البريّة في الشعر الجاهلي من منظور الإيكوسيميائيات (السيمائيات البيئية) شعر الصعاليك أنموذجاً

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-005>

د. علوي أحمد الملجمي

قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة البيضاء، البيضاء، اليمن

| نُشر في    | قبل في    | رُوجع في  | استقبل في |
|------------|-----------|-----------|-----------|
| ١٤٤٦/١٠/١٥ | ١٤٤٦/١٠/٢ | ١٤٤٦/١٠/١ | ١٤٤٦/٩/١٨ |

### المخلص

تهدف الدراسة إلى البحث في العلاقة السيميائية التي تربط الإنسان العربي في العصر الجاهلي بالبرية بوصفها مكاناً حيويًا، وإبراز العوالم السيميائية للبرية، وإظهار العلاقة السيميائية بين الإنسان والبرية كما مثّلها النص الشعري الجاهلي، والتعرف على درجة الوعي التي امتلكها الإنسان العربي القديم بالبيئة وقضاياها من خلال رعايته للبرية والطبيعة، وإيضاح أهمية استغلال هذه المقاربات في نشر الوعي البيئي وتقدير الحياة والطبيعة لدى الإنسان المعاصر. وتوصلت الدراسة إلى أن هناك جانبين لتمثيل النص الشعري الجاهلي لعلاقة الإنسان بالطبيعة البرية، الأولى: طريقة مباشرة، يمثل فيها الشعر الجاهلي العلاقة السيميائية بين الإنسان وأحياء البرية، والأخرى: طريقة غير مباشرة، يمثل فيها النص العمليات السيميائية للطبيعة (تمثيل العلاقة السيميائية بين الكائنات البرية وبيئاتها)، وكشفت عن وعي بيئي كبير لديهم.

### الكلمات المفتاحية

الإيكوسيميائيات، الشعر الجاهلي، شعر الصعاليك، البيئة، البرية.

## Wilderness in Pre-Islamic Poetry from an Ecosemiotics Perspective The Poetry of the Vagabonds as a Model

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.60161/2500-002-004-005>

**Dr. Alawi Ahmed Al-Maljami**

Albaydha University, Yemen.

| Received on | Revised on | Accepted on | Published on |
|-------------|------------|-------------|--------------|
| 18/3/2025   | 30/3/2025  | 31/3/2025   | 13/4/2025    |

### ABS TRACT

The study aims to investigate the semiotic relationship that linked the Arab man in the pre-Islamic era to the wilderness as a vital place, and to highlight the semiotic worlds of the wilderness represented, and to show the semiotic relationship between man and the wilderness as represented by the pre-Islamic poetic text.

The study concluded that there are two aspects to the representation of the pre-Islamic poetic text of the relationship between man and wild nature, the first: a direct method, in which pre-Islamic poetry represents the semiotic relationship between man and wild creatures, and the other: an indirect method, in which the text represents the semiotic processes of nature.

### KEYWORDS

Ecosemiotics, pre-Islamic poetry, vagabond poetry, environment, wilderness.



## ١- المقدمة

نشطت في الفترة الماضية الدعوات والدراسات الحاثّة على الوعي بالمشكلات البيئية والعمل على حلها، وهذا الوعي يشمل إدراك البيئة حولنا، والنظر إليها (بكل مكوناتها) بوصفها عنصراً فاعلاً في عالمنا وحاضرنا ومستقبلنا، وهو ما يعني إدراك المكان (وما يحويه)، ورعاية الطبيعة مادياً وسميائياً. وإن من وسائل نشر هذا الوعي هو البحث في علاقة ما هو ثقافي مع ما هو طبيعي، وتمثيلات ذلك في النصوص الأدبية.

تنطلق الدراسة من الإشكاليات البيئية التي يعاني منها العالم، وخاصة منها تلك التي تتصل بالحياة البرية وعلاقة الإنسان المعاصر بها في ظل زحف الحضارة والعمران عليها، وتوحش الإنسان في عدائه معها. الدراسة لا تسعى إلى مناقشة هذه الإشكالية أو البحث فيها بشكل مباشر، ولكنها تنطلق منها؛ لتبحث في علاقة الأسلاف (الشاعر الجاهلي) مع البيئة، البرية - على وجه الخصوص - بوصفها مكاناً تملؤه الحياة، ارتبط فيه الشاعر بعلاقة سيميائية بكل ما فيه من كائنات حية وغير حية، فمثّلها في شعره، ومثّل علاقته معها. ومن هنا فإن إشكالية هذه الدراسة تنطلق من علاقة الإنسان بالبيئة وتمثيله لها، وهي إشكالية تتعلق بالمشكلات البيئية المتزايدة، وما يتصل بها من جهود علمية عالمية للمحافظة على النظام البيئي. فالدراسة تناقش جزئية العلاقة بين الثقافي والطبيعي، وعلاقة الإنسان وسلوكه ومعتقداته وعاداته... إلخ (ممثلة نصياً) مع البرية، بوصفها مكاناً طبيعياً.

تسعى الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية: كيف مثّل الشاعر الجاهلي العوالم السيميائية للبرية في نصه الشعري؟ وكيف مثّل علاقته معها؟ وإلى أي مدى يمكن أن تُظهر المقاربات وعي الإنسان القديم بالبيئة وتفاعله الإيجابي مع المكان ونظامه البيئي من حوله؟ وكيف تساهم مثل هذه المقاربات في نشر الوعي لدى إنسان العصر بأهمية النظام البيئي، وأهمية إدراك المكان وأحيائه وحيويته؟

تهدف الدراسة إلى البحث في العلاقة السيميائية التي تربط الإنسان العربي في العصر الجاهلي بالبرية بوصفها مكاناً حيويّاً، وإبراز العوالم السيميائية للبرية التي مثّلها النص الشعري الجاهلي، وإظهار العلاقة السيميائية بين الإنسان والبرية كما مثّلها النص،

والتعرف على درجة الوعي التي امتلكها الإنسان العربي القديم بالبيئة وقضاياها من خلال رعايته للبرية والطبيعة، وإيضاح أهمية استغلال هذه المقاربات في نشر الوعي البيئي وتقدير الحياة والطبيعة لدى الإنسان المعاصر.

وتتمثل أهمية الدراسة في أنها تقدم منهجية جديدة في مقارنة النص العربي، وأنها تربط النص الأدبي العربي بمجالات الحياة المختلفة من خلال تقديم دراسة متعددة التخصصات، بالإضافة إلى إيضاح أن هناك علاقة كبيرة بين الثقافي والطبيعي في الشعر الجاهلي، وأن البرية بالنسبة للشاعر الجاهلي هي مفهوم ثقافي، مثل عواملها السيميائية في نصوصه بشكل كبير.

تعتمد الدراسة على نظرية (بيرس) السيميائية (مقولات، وفئات العلامات، ومفهوم السيميوزيس، السببية النهائية)، ومفهوم الأمفيلت (العالم السيميائي للكائن الحي) عند (أوكسكيول)، وتنطلق من الإيكوسيميائيات (السيميائيات البيئية ecosemiotics)<sup>(١)</sup> كما هي عند (وينفريد نوث)، و(كالفي كول)، و(توموماران). والإيكوسيميائيات هي: دراسة العلاقات السيميائية بين الكائنات الحية وبيئتها، وهي فرع من السيميائيات يدرس عمليات الإشارة بوصفها مسؤولة عن الظواهر البيئية.

مادة الدراسة التطبيقية هي نصوص الشعر الجاهلي (شعراء الصعاليك أنموذجاً) التي مثلت البرية بوصفها مكاناً يُعج بالأحياء (الطبيعة) في علاقته بالإنسان (الثقافة)، أما حدودها الجغرافية فهي شبه الجزيرة العربية، وحدودها الموضوعية العلاقة السيميائية (كما تقدمها الإيكوسيميائيات) بين الإنسان والبرية في نصوص الشعر الجاهلي.

لا توجد دراسة سابقة -حسب علمي- لموضوع البحث، لكن الدراسة تعتمد على عدد من الدراسات الإنجليزية التي تناولت السيميائيات البيئية (سأوضحها في الإطار النظري للبحث)، كما تعتمد على التراث التأويلي للشعر الجاهلي.

يقوم الباحث باستخدام مفاهيم الإيكوسيميائيات وأدواتها الإجرائية؛ لتحليل نصوص البرية في الشعر الجاهلي. تقدم الدراسة إطاراً نظرياً للإيكوسيميائيات. وفي الدراسة التطبيقية على الباحث أن يحدد نصوص البرية في الشعر الجاهلي ومقاربتها من خلال



نقطين: الأولى: العوالم السيميائية للبرية، كيف تبدو هذه العوالم؟ وكيف تنتج البرية العلامات وتفسرها؟ وكيف تدرك حيواناتها وعناصرها العالم من حولها؟ الأخرى: إدراك الإنسان للبرية، وعلاقته بها، كيف أدركها؟ وهل قام بواجبه السيميائي في رعاية الحياة من خلال هذه العلاقة؟ ومن هنا تناقش الدراسة مدى تشكيل ذلك إدراكاً للبيئة ووعياً بأهميتها، وأهمية رعايتها من قبل الإنسان العربي القديم. وتناقش الدراسة إمكانية الانطلاق من ذلك؛ لتشكيل وعي بيئي من قبل الإنسان العربي المعاصر.

### وتأتي الدراسة على النحو الآتي:

١. الإيكوسيميائيات / السيميائيات البيئية.
٢. البرية مفهوماً ثقافياً في الإيكوسيميائيات.
٣. العرب في الجاهلية والبرية.
٤. العلاقة السيميائية بين البشر والبرية في الشعر الجاهلي.
٥. تمثيل سيميائية الطبيعة في الشعر الجاهلي.
٦. النص الجاهلي والوعي البيئي.

## ٢- الإيكوسيميائيات (السيمائيات البيئية):

الإيكوسيميائيات (Ecosemiotics) هي مجال البحث متعدد التخصصات، ويقدمها روادها بوصفها نهجاً جذرياً وذات صلة لما يسمى بالأزمة البيئية العالمية.<sup>(١)</sup> في عام (١٩٩٦م) قدم (نوٲ) (Winfried Nöth) مصطلح (الإيكوسيميائيات) في عمل له بهذا الاسم، معرّفها إياه بأنه: دراسة العلاقات السيميائية بين الكائنات الحية وبيئتها<sup>(٢)</sup>. ويعرفها في عمل لاحق (٢٠٠٣م) بأنها: "دراسة عمليات العلامة (السيميزيس semiosis) فيما يتعلق بالبيئة الطبيعية التي تحدث فيها"<sup>(٣)</sup>. ويعرفها (كول) (Kull) بأنها: "جزء من سيميائيات الثقافة التي تبحث في العلاقات البشرية بالطبيعة التي لها أساس سيميزيسي (الوسيط)"<sup>(٤)</sup>؛ فهي دراسة السيميزيس البيئي الذي يتمثل في عمليات العلامة التي تربط البشر بالطبيعة، وهو ما يعني دراسة العلاقات بين البشر وبيئتهم بوصفها عمليات سيميائية.

نشأت الإيكوسيميائيات في تسعينات القرن المنصرم على يد عدد من المؤسسين، على رأسهم: (نوٲ)، و(كول)، ومنذ ذلك الحين قدما مع غيرهما عدداً من الأوراق العلمية في هذا الفرع الجديد. ويمكن رصد أبرز المساهمين مع تواريخ إصداراتهم -لأن عناوين الأوراق ستأتي في قائمة المراجع- على النحو الآتي:

- Winfried Nöth (1996, 1998, 2001, ...)
- Kalevi Kull (1998, 2001)
- Max Oelschlaeger (2001).
- Riste Keskpaik (2003, 2004).
- Timo Maran (2007).

وغيرهم ممن أسهموا بعد ذلك في هذا المجال بالبسط النظري، أو الدراسات التطبيقية، سواء اتخذ التطبيق من الثقافة عموماً مادة له، أو قارياً من خلال الأدب.

تهدف الإيكوسيميائيات إلى دراسة العلاقة السيميائية بين كائن حي وبيئته -سنلاحظ أن البشر هم الكائن الحي الوحيد الذي يمكن دراسة علاقته بالبيئة في ضوء هذه النظرية؛ لأنها تركز كثيراً على الجانب الثقافي (البشري)-؛ ومن هنا فإن هدف الإيكوسيميائيات هو الإجابة عن الأسئلة البحثية المهمة -بحسب (نوٲ)- وهي<sup>(٦)</sup>:

هل العلاقة بين الكائن الحي وبيئته دائماً ذات طبيعة سيميائية؟ أم على الأقل هناك دائماً جانب سيميائي في هذه العلاقة؟ أم أنه يتعين علينا التمييز بين العلاقات البيئية السيميائية وغير السيميائية؟

وفقاً لـ (كافي كول) فإن هدف الإيكوسيميائيات هو البحث في الجوانب السيميائية للمكان ودور الطبيعة بالنسبة للبشر، أي ما معنى الطبيعة بالنسبة لنا (البشر)؟ وكيف وإلى أي مدى نتواصل مع الطبيعة<sup>(٧)</sup>؟ ويرى (كسبايك) (Keskpaik) -نقلاً عن (ماران)- إن الإيكوسيميائيات تطمح إلى إنجاز مهمتها الأكثر أهمية، وهي "المساعدة في تقليل مشاكل التواصل بين الإنسان والطبيعة؛ لأنه من وجهة النظر هذه يصبح من الممكن التحدث عن الطبيعة، كما يبدو لنا في الثقافة، والتحدث مع الطبيعة؛ لأنها استعادت قدرتها على الكلام"<sup>(٨)</sup>.



فالدور الذي تأمل الإيكوسيميائيات النهوض به هو البحث عن الطبيعة في الثقافة الإنسانية ونصوصها، والبحث عن العلاقات بين الثقافة والطبيعة، وربط ذلك بعمليات العلامة، أي النظر إليها بوصفها عمليات سيميائية، وتفسير تلك العلاقات في ضوء ذلك؛ ومن هنا فإن النهج الذي تتبعه الإيكوسيميائيات في مقارنة العلاقات بين الكائن الحي وبيئته يتمثل في:

- عدّها عمليات علامة (سيميزيس بيئي)؛ وعلى ذلك فهي عمليات إدراكية، تحيل إلى أنماط التفكير في ثقافة ما تجاه الطبيعة.
- تفسير نصوص الثقافة - وكل الممارسات الثقافية - في علاقتها مع الطبيعة في ضوء ذلك يتيح لنا الوقوف على الإشكاليات البيئية الناتجة عن خلل في العلاقة بين البشر والطبيعة (بين الإنسان وبيئته)، كما يتيح لنا الوقوف على نماذج ثقافية تظهر علاقات مثالية بين الإنسان وبيئته.

ترتبط الإيكوسيميائيات بالعديد من العلوم البيئية الأخرى، مثل: علم الأخلاق البيئية، وعلم البيئة البشرية، وعلم البيئة الفلسفية، وعلم النفس البيئي، والتاريخ البيئي، وعلم اللغة البيئي. وعلى النقيض من هذه التخصصات - التي تدرس الجوانب الأخرى المختلفة للعلاقة بين البشر أو الحيوانات وبيئتهم - تركز الإيكوسيميائيات على كيفية توسط العلامات في هذه العلاقة.<sup>(٩)</sup>

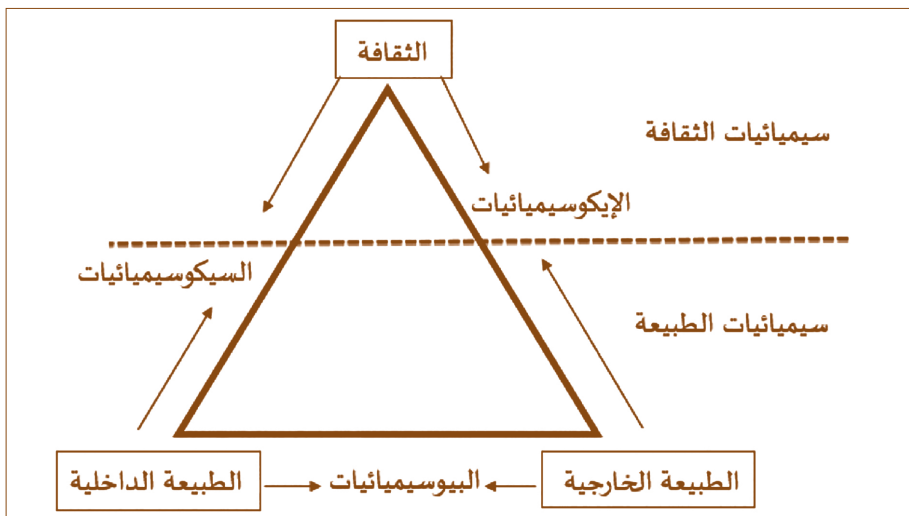
في مجال السيميائيات عمومًا، تقع الإيكوسيميائيات بين سيميائية الثقافة من جهة وسيميائية الطبيعة من جهة أخرى. وتشارك الثقافة؛ لأن الطريقة التي يفسر بها البشر بيئتهم الطبيعية تتحدد من خلال النماذج التي طُوِّرت في التاريخ الثقافي. إن الطبيعة معنية ليس فقط؛ لأن بيئتنا الطبيعية هي موضوع البحث السيميائي البيئي، ولكن أيضًا لأن توجه الكائنات الحية في حياة ما قبل الإنسان يتضمن أيضًا سيميوزيسات بيئية؛ ومن ثم يتداخل مجال الإيكوسيميائيات مع مجالات البيوسيميائيات أو السيميائية الحيوانية، ولكن هناك فرقًا كبيرًا بين الإيكوسيميائيات والمجالات الأخرى لسيمياء الطبيعة.<sup>(١٠)</sup>

تنتمي الإيكوسيميائيات (Ecosemiotics) إلى الثقافة، وتشير البيوسيميائيات (Biosemiotics) إلى علم الأحياء. وهناك أوجه تشابه بينهما، ولكن هناك أيضًا كثيرًا من أوجه الاختلاف؛ ومن هنا فإن هناك نقاط التقاء وافتراق بين النقد الإيكوسيميائي والنقد البيوسيميائي.

فمن نقاط الاتفاق بينهما أنهما ينطلقان من السيميائيات وقواعدها ومفاهيمها العامة، وأنهما يرتبطان بالبيئة أو الطبيعة، ولكنهما يتباينان في كيفية الارتباط، ومدى ارتباط الثقافة بهما. فهناك نوعان من السيميائيات المرتبطة بالبيئة - كما يرى (كسكبايك) (Riste Keskaik) - فقد فرق بين نهج ثقافي في الإيكوسيميائيات وآخر بيولوجي<sup>(١١)</sup>، وكلا النهجين في حد ذاتهما محدودان في قدرتهما على وصف العلاقات بين الثقافة والطبيعة؛ إذ تميل الإيكوسيميائيات البيولوجية نحو تقاليد العلوم الطبيعية أو - في أفضل الحالات - نحو البيوسيميائيات، وتهتم في الغالب بالأوصاف النظرية لعلاقات الإشارات بين الكائنات الحية وبيئتها. على العكس من ذلك، فإن الإيكوسيميائيات الثقافية متأصلة في السيميائية الثقافية؛ ولذا فهي مقيدة بمركزية اللغة أو مركزية الثقافة وغير قادرة على تحويل وجهة نظر الباحث إلى ما وراء حدود اللغة البشرية والنظام الثقافي<sup>(١٢)</sup>؛ لذلك فإن الإيكوسيميائيات تركز بشكل أساسي على العوامل الثقافية، أو على الظهور السيميائي للبيئة في الثقافة، أي الاتصال بين البشر والطبيعة.

وفي هذا الصدد قسّم (هوفماير) (Hoffmeyer) (١٩٩٦م) الطبيعة إلى طبيعة داخلية وطبيعة خارجية، ثم رسم علاقة مثلثية للثقافة والطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلي؛ فالعلاقة بين الطبيعة الداخلية والخارجية هي مجال البيوسيميائيات، والعلاقة بين الثقافة والطبيعة الخارجية هي مجال الإيكوسيميائيات، والعلاقة بين الثقافة والطبيعة الداخلية هي مجال السيكوسيميائيات (السيميائيات النفسية) (Psychosomatic)<sup>(١٣)</sup>:

### شكل (١) مقتبس من مثلث هوفماير لعلاقة الطبيعة



ويمكن إجمال الاختلاف بينهما من خلال الآتي:

- الإيكوسيميائيات تنتمي إلى الثقافة، والبيوسيميائيات تنتمي إلى الطبيعة.
- الإيكوسيميائيات تدرس العلاقة بين الثقافة والطبيعة الخارجية فقط، أما البيوسيميائيات فتدرس الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية.
- تنتمي الإيكوسيميائيات إلى التزامن.

وبسبب هذا الاختلاف فإن هناك اختلافاً بين النقد الإيكوسيميائي والنقد البيوسيميائي، فالنقد الإيكوسيميائي هو نوع من النقد الأدبي الذي يطبق مبادئ الإيكوسيميائيات؛ لتحليل النصوص الأدبية؛ فهو يدرس كيف تمثل اللغة والأنظمة السيميائية الأخرى في الأدب العلاقة بين البشر والبيئة الطبيعية؟ وكيف تشكل هذه التمثيلات فهمنا وإدراكنا للبيئة بشكل عام؟ ويوفر النقد الإيكوسيميائي منظوراً فريداً للعلاقة السيميائية بين الأدب والبيئة، ويسلط الضوء على الدور المهم الذي يلعبه الأدب وأشكال التعبير الثقافي الأخرى في تشكيل علاقتنا بالعالم الطبيعي.

### ٣- البرية مفهومًا ثقافيًا في الإيكوسيميائيات:

البرية في لغة العرب هي كل ما خلا من الوجود البشري، ويطلقونها على الفضاء الواسع الذي يخلو من المنازل، أو القرى، أو الوجود البشري الدائم، أو شبه الدائم، وتسكنها الوحوش والحيوانات المفترسة. وتكون مرادفة عندهم للصحراء أو المفاظات، وهي أماكن واسعة غير مسكونة، فكل ذلك بَرِّيَّة، والجمع براري.

والبرية نسبة إلى البر، وهو ضد البحر؛ أي اليابسة؛ ولذلك كان العرب يطلقونها على الصحاري والمفاظات؛ لندرة وجود الماء فيها؛ لأنهم كانوا يسكنون في المناطق التي فيها ماء مستدام أو شبه مستدام، ف"الْبَرِّيَّةُ الأرض المنسوبة إلى البرِّ، وهي بَرِّيَّةٌ إذا كانت إلى البرِّ أقرب منها إلى الماء، والجمع البراري... والْبَرِّيَّةُ: الصحراء نُسِبَتْ إلى البرِّ" (١٤).

ونجد جماع ذلك في وصف الشاعر الجاهلي الأعشى للبرية في قوله (١٥):

|                                                       |                                              |
|-------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| وَيَهْمَاءُ قَفَرٍ تَخْرُجُ الْعَيْنُ وَسَطَهَا       | وَتَلْقَى بِهَا يَبِضَ النَّعَامِ تَرَانِكَا |
| يَقُولُ بِهَا دُوقُوقَةُ الْقَوْمِ إِذْ دَنَا         | لصَاحِبِهِ إِذْ خَافَ مِنْهَا الْمَهَالِكَا  |
| لَكَ الْوَيْلُ أَفْشِ الطَّرْفَ بِالْعَيْنِ حَوْلَنَا | عَلَى حَذَرٍ وَاسْتَبَقَ مَا فِي سِقَانِكَا  |

ف(يهماء قصر) هي البرية؛ إذا توسطها المسافر لم يكد يهتدي، فتكاد العين تخرج من الفزع والحيرة، والنعام من عجلته يترك يبيضه وينجو بنفسه. يقول فيها قائد القوم أو الركب لصاحبه عندما خاف مهالكها: "لك الويل، انظر حولك في حذر؛ لأن المكان غير آمن، واستبق ماءك؛ لأنها صحراء ممتدة، ولا نعرف متى أو كيف نخرج منها".

يصف العرب كل الحيوانات غير الأليفة بالحيوانات البرية، وحتى النباتات التي تنمو بعيداً عن القرى يصفونها بالبرية، وهذا الوصف كما هو دليل على تحديد مكان ما ندعوه (البرية)، هو دليل على أن البرية ليس مكاناً أو حيزاً فقط؛ أي ليست مفهوماً طبيعياً وحسب في عقل العربي القديم، بل هي مفهوم ثقافي، فإنهم يتحدثون عن بيئة أخرى مقابلة لبيئتهم، إنها بيئة حية، لها أنظمة سيميائية، تباين وتشاكل أنظمتهم السيميائية. إننا أمام ثقافة مقابل ثقافة، وتعبير (يوري لوتمان): (نحن وهم)؛ أي: (نحن والآخر)، أي نحن شيء



والبرية شيء آخر. وهذا ما تؤكد عليه الإيكوسيميائيات كما سنلاحظ في السطور القادمة، وهو ما سنراه واضحاً جلياً في الدراسة التطبيقية. مع الاحتراز من أن العرب في الجاهلية - كما سيتضح أيضاً من الأمثلة - لم يروا في البرية آخر بمعنى: عدو، ولكنهم في كثير من الأحيان كانوا ينظرون إليها بوصفها جزءاً منهم، أو أنهم منخرطون فيها، وهو ما تؤكد عليه الدراسات الإيكوسيميائية.

وبالرغم من الوصف الذي يدل على صعوبتها وشراستها، ويشير إلى الخوف منها، فإن العربي قد خبرها؛ لطول تنقله فيها، وحياته فيها أو قريب منها؛ لذلك انسجم معها على حذر، لكنه استطاع فهمها؛ فجاور حيوانات البرية وصاحبها، وتفاعل مع علاماتها، وحيواناتها، ونباتاتها، وحتى مع علاماتها المادية. إن علاقة العربي في الجاهلية بالبرية علاقة مميزة أو علاقة من نوع مختلف؛ ومن هنا جاء اختيار هذه الفترة لتكون موضوعاً للدراسة.

البيئة في الإيكوسيميائيات تعد مفهوماً ثقافياً، فعلى عكس ما هو معروف عند كثير من الناس من الاختلاف بين الثقافة والطبيعة، بين الإنسان والبرية؛ فإن الإيكوسيميائيات تؤكد على إلغاء هذا الاختلاف، وعلى عدم وجود حدود بين الثقافة والطبيعة، "على عكس الأفكار التقليدية المنتشرة حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة، لا يوجد فصل واضح بين الأراضي الثقافية المستأنسة التي يسيطر عليها الإنسان والبراري الطبيعية البكر"<sup>(١٦)</sup>.

تقترح الإيكوسيميائيات أسساً، ومفاهيم، وطرائق لدراسة عمليات العلامة في الوساطة بين الثقافة والطبيعة؛ إذ ترى المعرفة الجديدة الثقافة الإنسانية بوصفها جزءاً من النظام البيئي الثقافي<sup>(١٧)</sup>، وهذا يؤكد عدم وجود معارضة ثنائية بين الإنسان والحيوان، والثقافة والطبيعة. إنهما معاً يشكلان الفضاء البيئي، فالإنسان منخرط في البيئة، والبيئة الطبيعية منخرطة في الفاعلية السيميائية، فكل عناصر الطبيعة منخرطة في الفضاء البيئي؛ ومن هنا فإن الإيكوسيميائيات أو السيميائيات البيئية هي الانخراط في البيئة. وفي موضوعنا فإنها انخراط الإنسان وعناصر البرية الأخرى في البرية بوصفها بيئة للإنسان ولكل عناصر الطبيعة الأخرى.

يقترح (ماران) (Timo Maran)<sup>(١٨)</sup> مفهوماً جديداً لوصف هذا الانخراط أو لوصف العمليات السيميائية في الطبيعة بما فيها النشاط البشري، هذا المفهوم هو (الفضاء

السيمياي البيئي (Ecosemiosphere)، أو ما يمكن ترجمته بـ (الفضاء الإيكوسيمياي)، وهو فضاء المعنى البيئي من خلال الاعتراف بأن كل شيء في الطبيعة يشكل معنى، و"الاعتراف بالطبيعة بوصفها مزيجاً من التواصل المادي والثقافي"<sup>(١٩)</sup>. ويعرفه (ماران) بقوله: "يمكننا وصف الفضاء الإيكوسيمياي بوصفه نظاماً سيميايياً يضم جميع الأنواع مع بيئاتها والعلاقات السيميايية المتنوعة بما في ذلك البشر مع ثقافتهم"<sup>(٢٠)</sup>.

#### داخل هذا الفضاء هناك ثلاثة أنواع من مراكز النشاط:

- الإمكانية السيميايية للبيئة المادية.
- العلاقات التواصلية بين الأفراد والجماعات المنتمين إلى أنواع بيولوجية مختلفة بما في ذلك البشر.
- النصوص الثقافية الإنسانية ببنيتها وذاكرتها<sup>(٢١)</sup>.

#### وبناء على ذلك فإن البرية تعد مفهوماً ثقافياً من ثلاثة جوانب:

- تواصل البرية مع نفسها، أي كل عناصرها المادية والطبيعية (الحيوان والنبات) تتواصل سيميايياً، وتدرك بيئاتها؛ فهي قائمة على السيموزيس (العمليات السيميايية)، فوجودها في الأساس وجود السيميايية؛ ومن ثمَّ فهو وجود ثقافي.
- تواصل البرية مع البشر، فالبشر منخرطون في البرية، ويتفاعلون معها، ويدركون بوصفها بيئتهم هم كما هي بيئة الأحياء الأخرى داخلها. والبرية كذلك تتواصل معهم؛ فكل ما في البرية - الإنسان أيضاً - يتواصل مع غيره، وتتشكل في ضوء ذلك العمليات التي تتوسط بين الكائن الحي وبيئته، والتي تنتج عن تواصل كل كائن حي بشكل وجهات نظر تجاه محيطه. وهو ما يحيل على مفهوم (الأمفيلت) (Umwelt) لـ (أوكسكيول)<sup>(٢٢)</sup>.
- الكيفية التي يدرك بها البشر البرية؛ فالبشر يحولون كل العمليات البرية إلى ثقافة أو منتج ثقافي، فهي تمثل لهم دلالات ثقافية، ويسعون دائماً إلى ترميز البرية، وتمثيلها كذلك في منتجاتهم الثقافية (الأدب، والفن، والطقوس... إلخ).

## ٤- العرب في الجاهلية والبرية:

ارتبط العرب في وسط شبه الجزيرة العربية -وهي موطن أغلب الشعر الجاهلي الذي وصلنا- بالبرية، فقد كانوا يسكنون الصحراء، لا يفصلهم عن بقية الأحياء البرية سوى الخيام، فعاشوا معها وعاشوها؛ ولذلك كانوا على علاقة كبيرة مع البرية بكل أحيائها؛ "وهذا يدل على شدة اتصال العربي بهذه البيئة، وتأثره بها، وإحساسه التام بكل ما فيها، ودقة ملاحظته لكل ما حوله، والصور الشعرية كلها مأخوذة من البيئة، إما من ظواهر الطبيعة الصامتة أو الحية، وإما من مظاهر الحياة التي تجري أمامهم كل يوم، وإما من المختزن في مخيلتهم من الصور النابعة من البيئة الصحراوية، أو الصور التي يؤلفها خيالهم، وعليها طابع البيئة الصحراوية، أو أثر من آثارها، أو من وجوها وإلهامها"<sup>(٢٣)</sup>. هذه العلاقة لا نستطيع أن نعطيها اسماً أو وصفاً سوى أنها (علاقة سيميائية)؛ لأنها كانت علاقة قائمة على التواصل والفهم، فقد فهموا تلك البرية وعلاماتها، واعتادوا على تفسير العلامات الصادرة عن أحيائها، والأمرداته مع أحياء البرية التي استطاعت إدراك بيئتها، وإقامة علاقة سيميائية مع الإنسان العربي، فتواصلت معه، واستطاعت فهمه وإدراك أفعاله وتصرفاته؛ ما يعني أنها تفاعلت معه سيميائياً.

هذا الجو العام لحياة العربي في العصر الجاهلي في البرية نجده في بعض ما وصلنا من شعرهم ونثرهم، ونستشفه كذلك مما رُوِيَ عنهم في علاقتهم بالبرية بكل أحيائها خاصة الحيوان، فقد ألّف العلماء في بداية عصور التدوين عن هذه العلاقة، فنقلوا عن العرب كثيراً من المرويات التي تتحدث عن طباع الحيوانات وسلوكها، فجاءت أسماء بعض كتبهم على اسم حيوان، مثل: كتاب الإبل للأصمعي، وكتاب الطير لأبي حاتم السجستاني، وأنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها لابن الكلبي، وكتاب النحلة، وغيرها، ثم جاء الجاحظ فألّف كتاب الحيوان، وألّف غيره تحت هذا العنوان، وألّف آخرون عن النبات. وهذه المؤلفات تنقل معارف العرب قبل الإسلام عن سلوك الحيوان وطباعه، ويدخل ضمن هذا (عملياته السيميائية)، و(العلاقة السيميائية بينه وبين البشر)، فإدراك العربي القديم لأفعال الحيوان وسلوكه، وتفسير ذلك هو اعتراف بوجود العمليات السيميائية لديه، وتفسيرها والتفاعل معها، وهو عين العلاقة السيميائية معه.

كان الشاعر الجاهلي أحد أولئك القوم الذين خبروا البرية وأحياءها، وأدركوا عملياتها السيميائية، وتفاعلوا مع علامتها وفسروها، وأدركوا أنها تفسر علاماتهم وتؤولها، فارتبط معها بعلاقات سيميائية؛ لأنها من وجهة نظره قادرة على إنتاج العلامات وتأويلها، فهي مثله تستخدم العلامات؛ ومن هنا فقد مثل عملياتها السيميائية، والعلاقة السيميائية بينها وبين الإنسان في شعره.

### وبناء على ذلك يمكن مقارنة البرية في الشعر الجاهلي في ضوء الإيكوسيميائيات من جانبين:

**الأول:** تمثيل الشعر الجاهلي للعلاقة السيميائية بين الإنسان وأحياء البرية؛ أي بين الإنسان وبيئته في البرية.

**الآخر:** تمثيل علامات الحياة (العلامات السيميائية للبرية)؛ لأن النص عندما يورد هذه العمليات -أو العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية وبيئتها- يعد نوعاً من العلاقة بين البشر والطبيعة؛ وبما أن النص نتاج بشري/ثقافي فإن تمثيله لهذه العمليات والعلاقات السيميائية هو إدراك لها من قبل منتج النص والبيئة التي يمثلها؛ ومن ثم فإنه يعد تفاعلاً سيميائياً بين البشر وبيئتهم الطبيعية التي تمثلها البرية بكل أحيائها.

البرية التي مثلها النص الشعري الجاهلي -بالنمطين السابقين- هي تلك المساحة التي كانت تحيط بالأماكن التي كان يسكنها الشاعر الجاهلي؛ ولأن أغلب الشعر الجاهلي الذي وصلنا جاء من بيئة صحراوية في وسط شبه الجزيرة العربية، فقد كانت الصحراء والبرية هي بيئة الشاعر الجاهلي التي يقضي فيها معظم وقته ويتنقل فيها، بل إن منهم من عاش في البرية كل حياته، يسكن الصحراء مع حيوانات البرية وهوامها، كما هو الحال مع الشعراء الصعاليك. ولم تكن هذه البرية سوى مفاظات وصحاري، فلم تكن فيها غابات إلا بعض الواحات؛ ولذلك قلّت حيواناتها المتوحشة، ومع ذلك فقد كانت تعج بالحيوانات البرية التي تتحمل العيش فيها، فكان يسكنها النمر، والضبع، والذئب، وابن آوى، والحمار الوحشي، وبقر الوحش، والظباء، والطيور، والزواحف، وغيرها. وهذه المساحات الواسعة من البرية والحيوانات المتنوعة التي أحاطت بالشاعر الجاهلي أدت إلى علاقة مميزة بين العربي وبيئته الطبيعية، فكل هذه الحيوانات وغيرها تفاعل معها العربي القديم سيميائياً، وسجل الشعر الجاهلي هذا التفاعل ومثله.



## ٥- العلاقة السيميائية بين البشر والبرية في الشعر الجاهلي:

إذا كانت أغلب المجتمعات ترى في البرية تهديداً، وترى أنها الآخر المناقض للحضارة والبشرية، فإن الشعر الجاهلي يعطينا صورة مختلفة عن علاقة العرب في ذلك العصر مع البرية، فهم يرونها جزءاً من نسيجهم، بل يصل الحال ببعضهم إلى الاستعاضة بوحوشها عن الأهل من البشر، كما تصوّر لنا أبيات الشنفرى في مقدمة لاميته الطويلة<sup>(٢٤)</sup>:

|                                                   |                                                |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطْيَكُم          | فَأِنِّي إِلَى قَوْمٍ سَوَاكُم لَأُمِّيَلُ     |
| فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مَقْمِرٌ   | وَشُدَّتْ لَطِيَّاتُ مَطَايَا وَأَرْحُلُ       |
| وَفِي الْأَرْضِ مَنَايَ لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَذَى | وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقُلَى مُتَعَزِّلُ     |
| لَعَمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَى إِمْرِي | سَرَى رَاغِباً أَوْ رَاهِباً وَهَوَيْعِي قُلُ  |
| وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سَيِّدُ عَمَلَسُ        | وَأَرْقَطُ زَهْلُولُ وَعَرْفَاءُ جِيَالُ       |
| هُمُ الزَّهْطُ لَا مُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذَانِعُ  | لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّيْخَذَلُ |

القوم الذين مال إليهم - وترك قومه وأهله من البشر - هم وحوش البرية وهوامها، وفي البيت الذي قبل الأخير يذكر بعضاً منها: سيد عملس (الذئب)، وأرقط زهلول (النمر)، وعرفاء جيال (الضبع)، وفي البيت الذي يليه يؤكد أنهم الأهل لا غيرهم.

إن الشاعر لا يرى في البرية تهديداً، ولا ينظر إليها بوصفها الآخر المختلف، بل على العكس من ذلك، يرى فيها السكن، وحيواناتها الأهل. وهذه العلاقة لا يمكن وصفها سوى أنها علاقة سيميائية؛ لأن الإنسان فيها أصبح جزءاً من البرية وحيواناتها، فهي تفهمه ويفهمها، ولقد رفعها إلى مصاف البشر بسبب هذه العلاقة. ومن المؤكد أنه لم يصل إلى هذه الدرجة من الألفة والمصاحبة مع الوحش إلا عن طريق التواصل، فقد تواصل معها عن طريق العلامات إنتاجاً وتلقياً حتى ألفتها وألفها؛ لأن الألفة لا تأتي إلا بعد الفهم.

هذه العمليات السيميائية بين الشاعر والبرية لا تقتصر على الصحراء والوديان، بل تشمل كل مكان فيها حتى يصل الشاعر إلى التفاهم مع أكثر الحيوانات حرصاً وبعداً عن البشر، الحيوانات التي لا تسكن إلا قمم الجبال، وهي الوعول، فيصوّر كيف أنها ألفتة<sup>(٢٥)</sup>:

تَرُودُ الْأَرَاوِي الصُّخْمُ حَوْلِي      عَذَارَى عَلَيْهِنَّ الْمُلَاءُ الْمَذْيَلُ  
وَيَرْكُدْنَ بِالْأَصَالِ حَوْلِي كَأَنَّنِي      مِنْ الْعُصْمِ أَدْفَى يَنْتَجِي الْكَيْحَ أَعْقَلُ

الأراوي هي أنثى الوعل، والصُخم والعُصم أوصاف للوعول، فالصحم جمع أصحم للمذكر، وصحماء للمؤنث، وهي السوداء الضارب لونها إلى الصفرة. أما الأعصم فهو ما في ذراعيه بياض. فيقول: إن الوعول ألفتة حتى كأنه أدفى (وهو الوعل الذي طال قرنه جداً)، فكأنه منها، بل كأنه وعل كبير طال قرنه.

إن صداقة هذه الحيوانات وإلفها للبشر لا يأتي إلا عن طريق التواصل السيميائي، ومعنى هذا أن هناك تفاعلاً سيميائياً بين البشر والطبيعة، فالبشر يدركون علامات الحيوان، والحيوان يدرك علاماتهم؛ ومن هنا نستنتج أن هناك تواصلاً جيداً مع الطبيعة البرية، وأن البشر -العرب كما تصوّرهم الأبيات السابقة- يعطون معنى للطبيعة، فهي تمثل لهم الملجأ والمسكن، وحيواناتها تمثل للشاعر الأهل. وإعطاء الطبيعة البرية معنى فيه تقدير لها وإعلاء من شأنها؛ ما يعني أن هناك سيماء أخلاقية تجعل العلاقة بين البشر والبرية علاقة تكاملية تقوم على التواصل، والتفاهم، والتقدير.

تبرز هذه العلاقة أحياناً في المشاهد التي تستعيد فيها الطبيعة قدرتها على الكلام، بما في ذلك من تعزيز لعمليات التواصل بين الإنسان والطبيعة، فالشاعر الجاهلي يصوّر كيف يتكلم مع حيوانات البرية، ويشاركها همومها، وتشاركه كذلك، ومن ذلك أبيات تأبط شراً عن الذئب التي يقول فيها<sup>(٢٦)</sup>:

وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفَرٍ قَطَعَتْهُ      بِهِ الذَّنْبُ يَعْوِي كَالْخَلِيعِ الْمَعْيَلِ  
تَعْدَى بِرَيَازَاتٍ تَعِجُّ مِنَ الْقَوَا      وَمَنْ يَكُ يَبْغِي طُرْقَةَ اللَّيْلِ يُرْمِلِ  
فَقُلْتُ لَهُمْ لَمَّا عَاوَى أَنَّ ثَابِتاً      قَلِيلُ الْغِنَى إِنْ كُنْتَ لَمَّا تَمَوَّلُ



كَلَانَا إِذَا مَا نَالَ شَيْئاً أَفَاتَهُ      وَمَنْ يَحْتَرِثْ حِرْثِي وَحَرْتُكَ يُهْزَلِ  
كَلَانَا طَلَوَى كَشْحاً عَنِ الْحَيِّ بَعْدَمَا      دَخَلْنَا عَلَى كَلَابِهِمْ كُلَّ مَدَخَلِ  
طَلَحَتْ لَهُ نَعْلًا مِّنَ السَّبَبِ طَلَّةً      خِلَافَ نَدَىٍّ مِّنْ آخِرِ اللَّيْلِ مُخْضَلِ  
فَوَلَّى بِهَا جَدْلَانِ يَنْفُضُ رَأْسَهُ      كَصَاحِبِ غُفْمٍ ظَافِرٍ بِالتَّمَوُلِ

في هذه الأبيات حوار بين الإنسان وأحد وحوش البرية (الذئب)، وهو وإن كان حواراً افتراضياً إلا أن الموقف ربما كان حقيقياً، فالشاعر يواجه ذئباً جائعاً مثله في البرية، والذئب يعوي عواء عرف الشاعر أنه عواء الجوع، فخاطبه الشاعر بأن شأنهما واحد، فكلاهما يعاني، ويبحثان عما يسد رمقهما؛ لأنهما لم يجدا ما يصطاده، ولم يحصلوا على شيء، وما معهما شيء، وكأن الشاعر يقول لو كان معي شيء لشاركتك طعامي. ويمضي الشاعر في سرد أوجه الشبه بينه وبين الذئب، فالشاعر ينتبه إلى هذا الحيوان، ويعرف سلوكه، ويقرأ عواءه، ويمثله بنفسه، ويقارن تصرفات الذئب بتصرفاته، وهذا هو التواصل السيميائي، ولا يكتفي الشاعر بذلك، بل يحنو عليه، ويضع له السبت (وهو نعل من جلد)؛ ليأكله ويسد رمقه به. ففي هذا المشهد نجد علاقة سيميائية واضحة بين البشر والبرية، نتج عنها تعايش بين البشر وحيوانات البرية المفترسة.

## ٦- تمثيل سيميائية الطبيعة في الشعر الجاهلي:

نقل الثقافة البشرية لعلاقات الطبيعة وتمثيلها لنظام البرية السيميائي هو نوع من العلاقة بينهما، فعندما يتحدث الشاعر -مثلاً- عن الطبيعة فيما يسميه (تيمو ماران) (نص الطبيعة)<sup>(٢٧)</sup>، وينقل نظامها السيميائي؛ فيصف كيف تتواصل أحيائها، أي يصف التواصل والتفاعل السيميائي بينها، فيذكر كيف تنتج العلامات وتلقاها، وكيف تدرك الأشياء من حولها وتفسرها، وفي المقابل كيف تفسر الحيوانات الأخرى العلامات الصادرة منها. إن هذه النقطة البحثية تتعلق بجزيئية في الإيكوسيميائيات، يصفها (نوٲ) بأنها "العلاقة السيميائية بين الكائن الحي وبيئته"<sup>(٢٨)</sup>، لكن من خلال نص بشري، والنص الأدبي هو نتاج بشري رصد هذه العلاقة وسجلها، أو مثَّلها، فمن

خلاله نعرف هذه العلاقة، ولكن الأهم من ذلك أن النص الأدبي - بوصفه منتجاً ثقافياً بشرياً - لم يمثل هذه العلاقة، وينتبه لها، ويعطيها هذا الاهتمام إلا لأن هناك علاقة سيميائية بين الكاتب / الشاعر والطبيعة، جعلته يفهم الطبيعة ويعرف نظامها السيميائي ويقدرها قبل أن يمثلها.

هذا ما نلاحظه بشكل كبير في الشعر الجاهلي؛ فلأن العرب في وسط شبه الجزيرة العربية بدو رحّل فقد ارتبطوا كثيراً بالبرية إلى الحد الذي يجعلهم يفهمون علاماتها والنظام السيميائي لها، ويمثلون ذلك في نصوصهم الشعرية؛ ولذلك يعد هذا التمثيل علاقة مع طبيعة البرية، فالنص ربط الطبيعة بالثقافة في علاقة يمثلها مفهوم (نص الطبيعة)، وهو نص يتميز بالمحلية؛ لأن الشاعر يكون فيه مندمجاً مع محيطه السيميائي، فلا يمكن فصله - أو فصل أي من الأحياء التي يمثلها - عن بيئته.

إن الشنفري في كثير من نصوصه - التي تمثل نص الطبيعة - لا يصدر إلا عن هذه المحلية التي يكون فيها جزءاً من البرية مخالطاً لوحوشها، ومندمجاً مع هذا المحيط السيميائي، حتى إنه ليفهم سلوك الذئب، ويمثل كيف يتواصل سيميائياً مع بيئته، ويصور ذلك في قوله<sup>(٢٩)</sup>:

|                                                  |                                                     |
|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| وَأَعْدُو عَلَى الْقَوْتِ الرَّهِيدِ كَمَا عَدَا | أَزَلُّ تَهَادَاهُ التَّنَائِفُ أَطْحَلُ            |
| عَدَا طَاوِيَا يُعَارِضُ الرِّيحَ هَافِيَا       | يَخَوْتُ بِأَذْنَابِ الشَّعَابِ وَيَعَسَلُ          |
| فَلَمَّا لَوَاهُ الْقَوْتُ مِنْ حَيْثُ أَمَّهُ   | دَعَا فَأَجَابَتْهُ نَظَائِرُ نُحْجَلُ              |
| مُهَاهَةً شَيْبُ الْوُجُوهِ كَأَنَّهَا           | قِدَاحُ بَكْفِي يَاسِرٍ تَتَقَلَّقُ                 |
| أَوِ الْخَشَرَمُ الْمَبْعُوثُ حَثَّ دَبْرَهُ     | مَحَابِيصُ أَرْدَاهُنَّ سَامٍ مُعَسَلُ              |
| مُهَرَّتُهُ فَوَهُ كَأَنَّ شُدُوقَهَا            | شُقُوقُ الْعِصِيِّ كَالِحَاتٍ وَبُسَلُ              |
| فَضَجَّ وَصَجَّتْ بِالْبَرَاكِ كَأَنَّهَا        | وَأَيَّاهُ نَوُحٌ فَوْقَ عَلِيَاءِ تُكْغَلُ         |
| وَأَغْضَى وَأَغْضَتْ وَأَتَسَّى وَأَتَسَّتْ بِهِ | مَرَامِيْلُ عَزَاهَا وَعَزَّتُهُ مُرْمَلُ           |
| شَكَا وَشَكَتْ ثُمَّ ارْغَوَى بَعْدَ وَارْغَوَتْ | وَلَلْصَّبْرُ إِنْ لَمْ يَنْفَعِ الشُّكُوُ أَجْمَلُ |
| وَفَاءٌ وَفَاءَتْ بِإِدْرَاتٍ وَكُلَّهَا         | عَلَى نَكْظٍ مِمَّا يُكَاتِمُ مُجْمَلُ              |



يتضح من هذه الأبيات أن هياكل المجتمعات البرية تقوم على الروابط السيممائية، فهذا مجتمع الذئاب يرتبط أعضاؤه فيما بينهم، ويرتبطون ببيئتهم والعالم المحيط بهم بروابط سيممائية، وهذه الروابط جعلت الشنفري يماثل الذئب في جوعه، ومخافته، وقلة زاده، وجعلت الذئاب تفهم بعضها، وتفهم بيئتها، فالذئب الذي لاحظته الشنفري جائعاً لم يجد شيئاً، وبعد البحث في الشعاب والوديان عاد من دون قوت، فيلاحظ الشنفري كيف أن الذئب دعا الذئاب الأخرى، فقد عوى عواء يدعوها فيه للاجتماع، ولاحظ كيف أن تلك الذئاب أدركت هذا العواء، واستجابت له، واجتمعت حوله، وتفاعلت معه، وتفاعل معها، فلما كَفَّ عن العواء كَفَّت، فتأسست به، وتأسى بها، وعزته وعزاها.

هذا المشهد الذي يصوره الشنفري لاحظته بناء على فهمه للعمليات السيممائية للطبيعة البرية، إنه قد عرف سيميوزيس الحياة أو الطبيعة، فهو يعرف أن هذه الذئاب تتحرك بناء على علاقة مع بيئتها، فهو يصف نظاماً سيممائياً للبرية؛ أي يصف سيميوزس الطبيعة البرية، ويقدم ما يسمى بـ (الميتاسيميوزيس)؛ ولذلك فهو يربط الحياة عن طريق الاهتمام بهذا السيميوزيس ورعايته؛ ومن هنا فهو يرتبط مع البرية بعلاقة سيممائية ضمن فضاء سيممائي واسع؛ لأن البرية هي بيئة الشاعر، وهي العالم السيممائي المحيط به.

## ٧- النص الجاهلي والوعي البيئي:

المقاربة الإيكوسيميائية للنصوص الجاهلية السابقة تبين إلى أي حد كان العربي في ذلك الوقت يتمتع بالوعي البيئي، فقد كان لديه معرفة حيوانية ونباتية واسعة مكنته من التواصل مع بيئته في البرية، وفهمها، وجعلته يعطي الطبيعة شيئاً من المعاني الإيجابية، وجعلته يربطها، ويرعى السيميوزيس فيها، ويقدرها. فلم يكن يصطاد إلا لحاجته، ولم يكن يتعرض لحيواناتها التي لا تصلح للأكل حتى تلك المفترسة التي تنافسه في الصعيد؛ أي تنافسه في رزقه، وعيشه، ومصدر بقائه على الحياة.

نستنتج من النصوص السابقة مشهداً تتمثل فيه أفضل علاقة تواصل وتقدير بين الإنسان والطبيعة البرية، فمع أن الشاعر جائع لم يجد ما يصطاده، لا غزلان، ولا وعول، ولا أرانب، فهو يواسي الذئب، ولا يؤذيه، بل يشفق عليه، ويواسيه. فالعربي يرى في الذئب

شريكاً له، وليس منافساً وعدواً. وما يفهمه كثير من الناس اليوم -أو ما كانت تراه شعوب أخرى حتى في تلك الفترة ذاتها- أنه كلما قلَّت الذئب كثرت الغزلان، وتوفر الصيد للبشر بشكل كبير، وأن قتل ذئب يعني توفير ما كان سيأكله من الصيد، وأخذ حصته لصالح البشر. هذه النظرة ضد التوازن البيئي، وهي نظرة تؤسس لتدمير البيئة والإخلال بنظامها، وهي نظرة لم تكن موجودة لدى العرب قبل الإسلام كما يتضح من تحليلنا للنصوص السابقة، بل على العكس من ذلك كانوا يتمتعون بوعي بيئي عالٍ، ويرتبطون مع البيئة والطبيعة بعلاقة تحافظ على التوازن البيئي، وترعى الطبيعة وتقدرها. وهذه النظرة الإيجابية هي نتاج العلاقة السيمائية التي أوضحناها سابقاً بين الإنسان العربي والبيئة الطبيعية، فقد كانت جزءاً من البرية التي سكنها أو جاورها، وكان جزءاً من فضاءها السيميائي الكبير، ولأنه فهمها؛ كان يراها عن طريق رعاية نظامها السيميائي.

## ٨- الخاتمة:

قدمت الدراسة مقارنة جديدة للنص العربي، وقدمت بسطاً نظرياً لـ (إيكوسيميائيات) التي يعتمد عليها التحليل، وأوضحت كيف أن البرية هي مفهوم ثقافي من وجهة نظر (الإيكوسيميائية)، وهو الأمر ذاته عند العرب قبل الإسلام، فقد كانوا يرتبطون بالبرية -التي سكنوها أو جاوروها- بعلاقة سيميائية؛ لأنها كانت علاقة قائمة على التواصل والفهم، وكان الشاعر الجاهلي عمومًا -وشعراء الصعاليك خصوصًا- هم الذين سجلوا لنا في نصوصهم هذه العلاقة؛ لأنهم فهموا البرية، وخبروها، وأدركوا علاماتها وفسروها، وتواصلوا معها، وأدركوا كذلك نظامها السيميائي، ومثّلوه في شعرهم.

وهناك جانبان لتمثيل النص الشعري الجاهلي لعلاقة الإنسان بالطبيعة البرية، الأولى: طريقة مباشرة، يمثّل فيها الشعر الجاهلي العلاقة السيميائية بين الإنسان وأحياء البرية، فهو يذكر كيف أن الإنسان يدرك العلامات الصادرة عنها ويفسرها، وكيف أنها كذلك تدرك علاماته وتؤولها. والأخرى: طريقة غير مباشرة، يمثّل فيها النص العمليات السيميائية للطبيعة (تمثيل العلاقة السيميائية بين الكائنات البرية وبيئاتها)؛ لأن إدراك هذه العلاقة، وفهمها، وتمثيلها هو ارتباط بين الإنسان (الشاعر) والطبيعة البرية.



ولقد تبين من خلال تحليل عدد من النصوص الشعرية لشعراء الصعاليك - أنموذجاً - على النص الجاهلي - أن العلاقة السيميائية بين الإنسان العربي قديماً والبرية كانت في أعلى مستوياتها، وكشفت عن وعي بيئي كبير لديهم. وهذا الارتباط جعلهم يخاطون أحياءها، ويرون أنفسهم جزءاً منها، ومن فضائها السيميائي، ويرون حيواناتها - حتى المفترسة - شركاء وأهلاً وأصدقاء، وليسوا أعداء. وهو ارتباط ناتج عن فهم وتواصل وتقدير للبرية بكل أحيائها الطبيعية؛ وهذا الأمر جعلهم يرفعونها سيميائياً، ويرعونها مادياً، وهذا الأخير نتاج الأول؛ لأنه لا رعاية للحياة والطبيعة ما لم نفهمها، ونحافظ على المعنى فيها (سيميوزيستها ونظامها السيميائي)؛ ولذلك فإن العرب - كما يتضح من النصوص المدروسة - لمّا فهموها وحصلوا على المعنى وحافظوا عليه؛ حافظوا عليها ولم يسعوا إلى تدميرها، بل سلوكهم معها هو عين التوازن البيئي.

هذا الأمر يجب أن يكون حافزاً لنا في العصر الحاضر للحفاظ على البرية ورعايتها، ولأن (الإيكوسيميائيات) أثبتت أن هذا الأمر مرتبط ارتباطاً كبيراً بمدى القدرة على فهم الطبيعة البرية، والتواصل معها، والحفاظ على المعنى، أي المحافظة على عملياتها السيميائية؛ فإن بداية المحافظة عليها ورعايتها هو المحافظة على العلاقة السيميائية الإيجابية معها، والمحافظة على المعرفة الحيوانية والنباتية التي بدأت في الاندثار والضياع؛ بسبب طغيان الحياة المادية والحضارية على كثير من المجتمعات.

## الهوامش:

(١) حاولت أن أقدم أفضل ترجمة لمصطلح (Ecosemiotics)، فهو يعني السيميائيات المتعلقة بالبيئة، لكن ترجمتها بـ (السيميائيات البيئية) يجعل المصطلح في كلمتين بدلاً من كلمة واحدة، وهو ما يُصعّب عملية جعلها نعتاً عند إضافة الممارسات المتعلقة بها إليها، مثل: النقد، فنقول -مثلاً-: (النقد السيميائي البيئي)؛ وهذا فيه تطويل وإضاعة للمعنى. ويبقى أن نترجمها بمزج مصطلح (السيميائيات) -وهو ترجمة لـ (Semiotics)- بالشق الآخر الذي يدل على البيئة، ويمكن أن نستخدم المصطلح الإنجليزي (Eco) ونعربه (إيكو)؛ فيكون المصطلح على هذا النحو (إيكوسيميائيات)، أو نستخدم المصطلح العربي (البيئة)؛ فيكون المصطلح على الشكل الآتي (البيوسيميائيات). وأفضل استخدام الأول (الإيكوسيميائيات)؛ لدلالته الصريحة على المصطلح الإنجليزي، ولكونه واضحاً في دلالته على البيئة والسيميائيات.

- (2) Oelschlaeger, M. (2001). Ecosemiotics and the sustainability transition. Sign Systems Studies, 29 (1). p: 219
- (3) Nöth, W. (1998). Ecosemiotics. Sign Systems Studies, 26(1). p: 333.
- (4) Nöth, W. (2001). Ecosemiotics and the semiotics of nature. Σημειωτική-Sign Systems Studies, 29(1). p: 71.
- (5) Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. Sign Systems Studies, 26(1). p: 351.
- (6) Nöth, Ecosemiotics, p: 333.
- (7) Kull, Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere, p: 355.
- (8) Maran, T. (2007). Towards an integrated methodology of ecosemiotics: The concept of nature-text. Σημειωτική-Sign Systems Studies, 35(12-). p: 279.
- (9) Nöth, Ecosemiotics, p: 332, 333.
- (10) Nöth, Ecosemiotics and the semiotics of nature, p: 72.
- (11) Keskpaik, R. (2004). Semiotics of trash: towards an ecosemiotic paradigm (Dissertation). University of Tartu. p: 53.
- (12) Maran, Towards an integrated methodology of ecosemiotics: The concept of nature-text, p: 279.
- (13) Hoffmeyer, J. (1997). Signs of Meaning in the Universe. Indiana University Press. p: 96.

(١٤) ابن منظور، (محمد بن مكرم). (١٤١٤هـ). لسان العرب (ط ٣). دار صادر. ٥٤-٥٥.

(١٥) أعشى همدان، (عبد الرحمن بن عبد الله). (١٩٨٣م). ديوانه (تحقيق: حسن عيسى أبو ياسين، ط ١). دار العلوم للطباعة والنشر. ص ٨٩.



- (16) Drenthen, M. (2016). Understanding the meaning of wolf resurgence, ecosemiotics, and landscape hermeneutics. p: 4.
- (17) Maran, T. (2021). The ecosemiosphere is a grounded semiosphere. A Lotmanian conceptualization of cultural-ecological systems. Biosemiotics, 14(2). p: 520.
- (18) Ibid.
- (19) Ibid, p: 521.
- (20) Ibid, p: 524.
- (21) Maran, T. (2023). Applied ecosemiotics: Ontological basis and conceptual models. In Semiotics and its Masters II. Mouton De Gruyter. p: 8.

## (٢٢) ينظر لمفهوم الأمفيلت :

- Brentari, C. (2015). Jakob von Uexküll; The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology. p: 75.
- Kull, K. (2010). Umwelt and modelling. In P. Cobley (Ed.), The Routledge Companion to Semiotics (pp. 43-56). Routledge. p: 43.
- الملجمي، (علوي أحمد). (٢٠٢١م). معجم مصطلحات السيميائيات الحديثة. دار عناوين بوكس. ص ١٤٢.
- كول، (كالفي). (٢٠٢٢م). في السيميوزيس والأمفيلت والفضاء السيميائي (ع. الملجمي & س. الشاجري، مترجمان). مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، ٦. ص ٢٥٥.
- (٢٣) الجندي، (علي). (١٩٩١م). في تاريخ الأدب الجاهلي (دار التراث الأول). مكتبة دار التراث. ص ٤٤٩.
- (٢٤) الشنفرى، (عمرو بن مالك). (١٩٩٦م). ديوان الشنفرى (جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، ط ٢). دار الكتاب العربي. ص ٥٨، ٥٩.
- (٢٥) ديوان الشنفرى، ص ٧٣، ٧٢.
- (٢٦) تأبط شراً، (ثابت بن جابر). (٢٠٠٣م). ديوانه (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي). دار المعرفة. ص ٦٢. وتنسب الأبيات الثلاثة الأولى إلى امرئ القيس. ينظر: امرؤ القيس، (خندج بن حُجر الكندي). (٢٠٠٤م). ديوانه (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ط ٢). دار المعرفة. ص ٥١.
- (٢٧) نص الطبيعة (nature-text) هو: نتاج نوع من التكافل بين المؤلف والنص والطبيعة؛ لإنتاج المعنى الذي يتوزع بين النص المكتوب والطبيعة، فيكون جزءاً منه في النص المكتوب الذي يتحدث عن الطبيعة، والجزء الآخر في الطبيعة نفسها. ينظر:
- Maran, T. (2002). Ecosemiotic basis of locality. Place and Location II, 68-80. Eesti Kunstiakadeemia. & Maran, Towards an integrated methodology of ecosemiotics: The concept of nature-text. P: 269-294.
- (28) Nöth, Ecosemiotics, p: 333.
- (٢٩) ديوان الشنفرى، ص ٦٣، ٦٤، ٦٥.

## المراجع

- أعشى همدان، (عبد الرحمن بن عبد الله). (١٩٨٣). ديوانه (تحقيق: حسن عيسى أبو ياسين، ط١). دار العلوم للطباعة والنشر.
- تأبط شراً، (ثابت بن جابر). (٢٠٠٣). ديوانه (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي). دار المعرفة.
- الشنفرى، (عمرو بن مالك). (١٩٩٦). ديوان الشنفرى (جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، ط٢). دار الكتاب العربي.
- الجندي، (علي). (١٩٩١). في تاريخ الأدب الجاهلي. مكتبة دار التراث.
- كول، (كالفي). (٢٠٢٢). في السيميوزيس والأفيليت والفضاء السيميائي (ع. الملجمي & س. الشاجري، مترجمان). مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، (٦).
- ابن منظور، (محمد بن مكرم). (١٤١٤). لسان العرب (ط٣). دار صادر.
- امرؤ القيس، (خندج بن حجر الكندي). (٢٠٠٤). ديوانه (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ط٢). دار المعرفة.
- الملجمي، (علوي أحمد). (٢٠٢١). معجم مصطلحات السيميائيات الحديثة. دار عناوين بوكس.
- Brentari, C. (2015). *Jakob von Uexküll; The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*.
- Drenthen, M. (2016). *Understanding the meaning of wolf resurgence, ecosemiotics, and landscape hermeneutics*.
- Hoffmeyer, J. (1997). *Signs of Meaning in the Universe*. Indiana University Press.
- Keskpaik, R. (2004). *Semiotics of trash: towards an ecosemiotic paradigm* (Dissertation). University of Tartu.
- Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 26(1).



- Kull, K. (2010). Umwelt and modelling. In P. Cobley (Ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (pp. 43–56). Routledge.
- Maran, T. (2002). Ecossemiotic basis of locality. *Place and Location II*, 68-80. Eesti Kunstiakadeemia.
- Maran, T. (2007). Towards an integrated methodology of ecossemiotics: The concept of nature-text. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, 35(1-2).
- Maran, T. (2023). Applied ecossemiotics: Ontological basis and conceptual models. In *Semiotics and its Masters II*. Mouton De Gruyter.
- Maran, T. (2021). The ecossemiosphere is a grounded semiosphere. A Lotmanian conceptualization of cultural-ecological systems. *Biosemmiotics*, 14(2).
- Nöth, W. (1998). Ecossemiotics. *Sign Systems Studies*, 26(1).
- Nöth, W. (2001). Ecossemiotics and the semiotics of nature. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, 29(1).
- Oelschlaeger, M. (2001). Ecossemiotics and the sustainability transition. *Sign Systems Studies*, 29 (1).

## References

- A'sha Hamadhan, ('Abd al-Rahman ibn 'Abd Allah). (1983). Diwanuhu (Edited by: Hasan 'Isa Abu Yasin, 1st ed.). Dar al-'Ulum lil-Tiba'ah wal-Nashr.
- Taabbata Sharran, (Thabit ibn Jabir). (2003). Diwanuhu (Carefully Studied by: 'Abd al-Rahman al-Mustawi). Dar al-Ma'rifah.
- al-Shanfara, ('Amr ibn Malik). (1996). Diwan al-Shanfara (Collected, Edited and Explained by: 'Imil Badi' Ya'qub, 2nd ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- al-Jundi, ('Ali). (1991). Fi Tarikh al-'Adab al-Jahili (In the History of Pre-Islamic Literature). Maktabat Dar al-Turath.
- Kul, (Kalvi). (2022). Fi al-Simiyuzis wal-'Amfild wal-Fadā al-Simiyāi (In Semiosis, Umwelt, and the Semiotic Space) (Translated by: 'A. al-Muljami & S. al-Shajiri, Translators). Majallat al-Dirasat al-Thaqafiyah wal-Lughawiyyah wal-Fanniyyah (Journal of Cultural, Linguistic, and Artistic Studies), 6.
- Ibn Manzur, (Muhammad ibn Mukram). (1414 AH). Lisan al-'Arab (The Tongue of the Arabs) (3rd ed.). Dar Sadir.
- 'Imru' al-Qays, (Hunduj ibn Hujr al-Kindi). (2004). Diwanuhu (Carefully Studied by: 'Abd al-Rahman al-Mustawi, 2nd ed.). Dar al-Ma'rifah.
- al-Muljami, ('Alawi 'Ahmad). (2021). Mu'jam Mustalahat al-Simiyāiyyat al-Hadithah (Dictionary of Modern Semiotics Terms). Dar 'Anawin Books House.
- Brentari, C. (2015). Jakob von Uexküll; The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology.
- Drenthen, M. (2016). Understanding the meaning of wolf resurgence, ecosemiotics, and landscape hermeneutics.
- Hoffmeyer, J. (1997). Signs of Meaning in the Universe. Indiana University Press.
- Keskaik, R. (2004). Semiotics of trash: towards an ecosemiotic paradigm (Dissertation). University of Tartu.



- Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 26(1).
- Kull, K. (2010). Umwelt and modelling. In P. Cobley (Ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (pp. 43–56). Routledge.
- Maran, T. (2002). Ecosemiotic basis of locality. *Place and Location II*, 68-80. Eesti Kunstiakadeemia.
- Maran, T. (2007). Towards an integrated methodology of ecosemiotics: The concept of nature-text. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, 35(1-2).
- Maran, T. (2023). Applied ecosemiotics: Ontological basis and conceptual models. In *Semiotics and its Masters II*. Mouton De Gruyter.
- Maran, T. (2021). The ecosemiosphere is a grounded semiosphere. A Lotmanian conceptualization of cultural-ecological systems. *Biosemitotics*, 14(2).1
- Nöth, W. (1998). Ecosemiotics. *Sign Systems Studies*, 26(1).
- Nöth, W. (2001). Ecosemiotics and the semiotics of nature. *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, 29(1).
- Nöth, W. (2001). Ecosemiotics and the semiotics of nature (p. 72). *Σημειωτική-Sign Systems Studies*, 29(1).
- Oelschlaeger, M. (2001). Ecosemiotics and the sustainability transition. *Sign Systems Studies*, 29(1).

## نبذة تعريفية عن الباحث

### Author Biodata

#### Alawi Ahmed Al-Maljami

Assistant Professor in the Department of Arabic Language and Dean of the Center for Popular Heritage at Al-Bayda University, Yemen. He is a writer, poet, and critic. He holds a PhD in rhetoric and literary criticism from Sohag University, Egypt. He is interested in modern semiotics, literary criticism, popular literature, and cultural studies. He has won several Arab and local awards in the scientific and literary fields. He has published eight specialized books and two poetry collections, twenty-four research papers in refereed academic journals, and participated in several local and international conferences and seminars.

### بيانات الباحث:

#### علوي أحمد الملجمي

أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، وعميد مركز التراث الشعبي بجامعة البيضاء بالجمهورية اليمنية، كاتب وشاعر وناقد، دكتوراه في البلاغة والنقد الأدبي من جامعة سوهاج، مصر. مهتم بالسيميايات الحديثة، والنقد الأدبي، والأدب الشعبي، والدراسات الثقافية. حاصل على عدد من الجوائز العربية والمحلية في المجالين العلمي والأدبي. صدر له ثمانية مؤلفات متخصصة، وديوانا شعر، ونشر أربعة وعشرين بحثاً في مجلات علمية محكمة، وشارك في عدد من المؤتمرات والندوات المحلية والدولية.

Email: alawiahmed@baydaauniv.net





هذه الطبعة  
إهداء من المجمع  
ولا يسمح بنشرها ورقياً أو تداولها تجارياً

